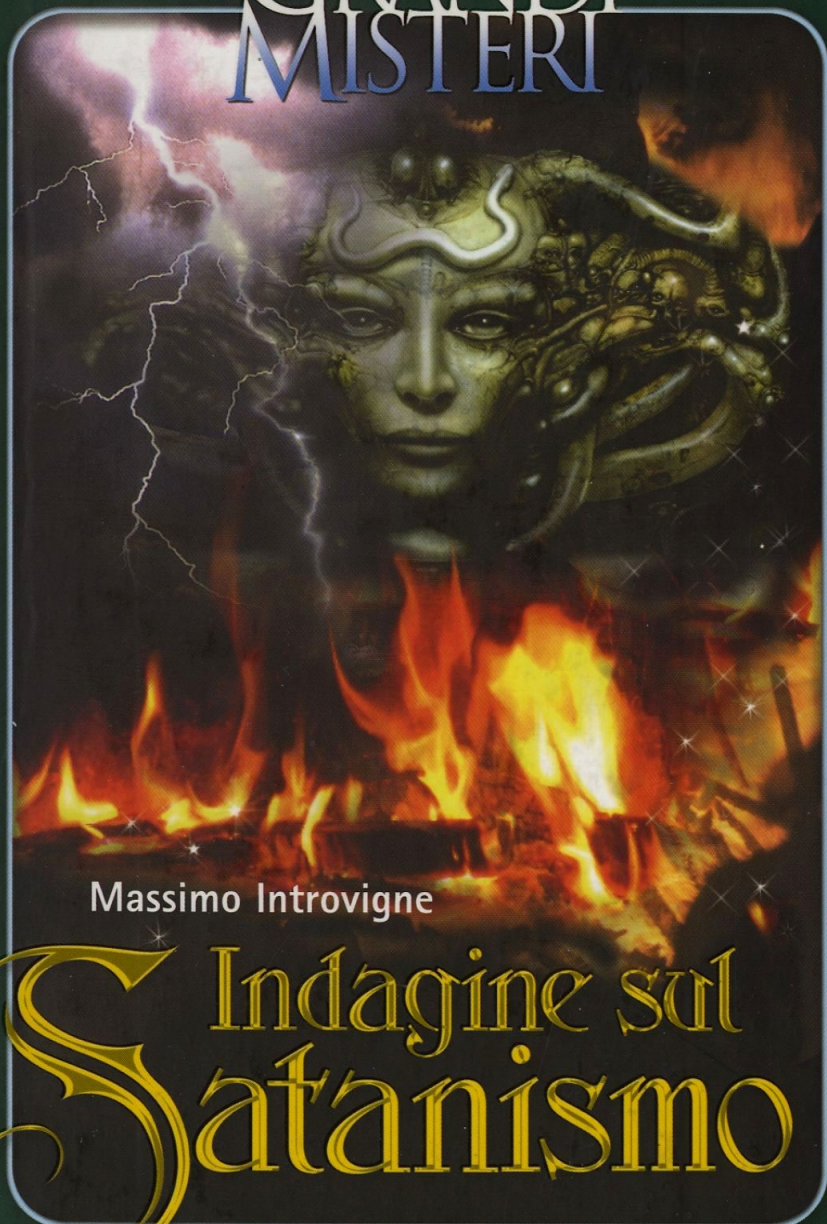
I GRANDI MISTERI

Chi sono i satanisti? Quanti sono?
Quali riti celebrano? Sono pericolosi?
Quali sono le loro origini e la loro storia?
A questi interrogativi risponde uno dei
maggiori esperti al mondo di nuovi movimenti
magico-religiosi. Dalla corte del Re Sole
alla California contemporanea,
dalla Francia del secolo XIX
ai culti praticati oggi a Torino,
Londra o New York, Massimo Introvigne
ricostruisce la storia del satanismo
dal Seicento ai nostri giorni.

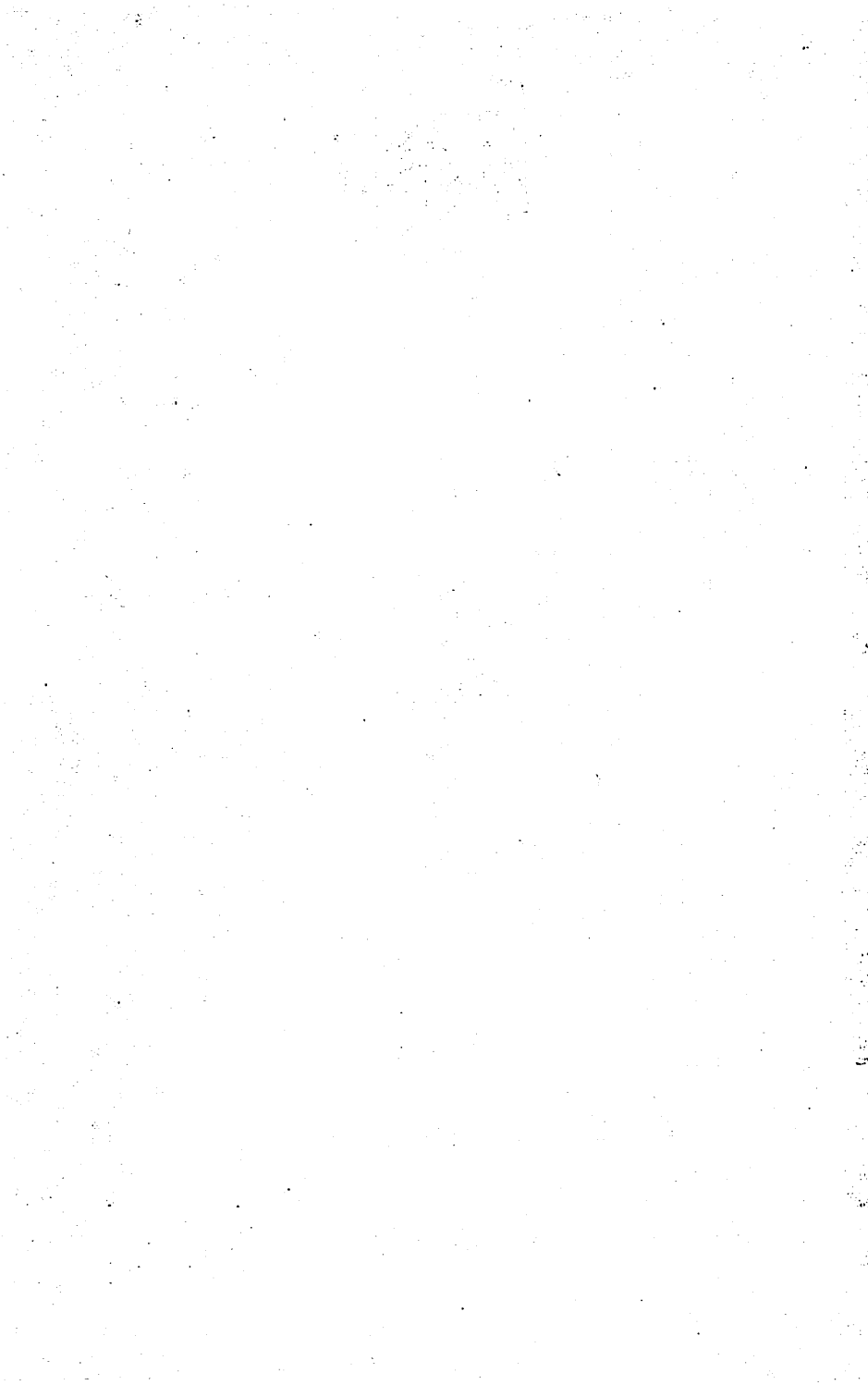
I GRANDI MISTERI

Indagine sul satanismo ◆ Introvigne

F

I GRANDI MISTERI

Massimo Introvigne

Indagine sul Satanismo

FABBRI EDITORI

Massimo Introvigne

Indagine sul satanismo

Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni

FABBRI EDITORI

Indagine sul satanismo

Satanisti e anti-satanisti
dal Seicento ai nostri giorni

Massimo Introvigne (Roma, 1955) è autore di tredici volumi - e curatore di altri nove - dedicati ai nuovi movimenti religiosi e alla magia contemporanea, fra cui gli enciclopedici saggi: *Le nuove Religioni* (SugarCo, Milano, 1989), *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (SugarCo, Milano, 1990), *Il ritorno dello gnosticismo* (SugarCo, Milano, 1993), *Storia del New Age 1962-1992* (Cristianità, Piacenza, 1994), e - pubblicati negli Oscar Mondadori - *Le sètte cristiane. Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon* (Milano, 1990), *I nuovi culti. Dagli Hare Krishna alla Scientologia* (Milano, 1990), *I Testimoni di Geova* (Milano, 1991). Dirigente nazionale di Alleanza Cattolica, è direttore del CESNUR e della sezione internazionale della rivista «*Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture*» pubblicata a Stanford (California).

Introduzione

Che cos'è il satanismo

L'interesse contemporaneo per il satanismo è vasto, ma disordinato. È sufficiente un accenno, una piccola notizia di cronaca – tanto più se l'accenno proviene dalla Chiesa o dallo Stato, dal vescovo o dalla polizia – per scatenare un interesse giornalistico che è spesso senza proporzioni con la reale portata dell'episodio. Ma l'approfondimento rimane modesto. Se a proposito delle «sètte» o dei nuovi movimenti religiosi in genere esiste ormai una vasta letteratura scientifica, e anche sui movimenti esoterici e occulti non mancano testi affidabili, non è disponibile – in nessuna lingua – una storia del satanismo di livello accettabile. Il ricercatore o il curioso verranno rinviati a pregevoli studi sul Demonio come oggetto di riflessioni teologiche o letterarie – sul tipo di quelli di Jeffrey Burton Russell[1] – dove tuttavia si troveranno ampie indicazioni sul Diavolo in Agostino, in Tommaso, in Karl Barth, in Dante, in Shakespeare o nella poesia spagnola, temi tutti certamente degni di riflessione e di nota ma che hanno ben poco a che fare con il satanismo. L'unica letteratura disponibile è di carattere polemico – come quella (che esamineremo) a proposito dell'esistenza o meno negli Stati Uniti di oggi di un vasto com-

[1] Cfr. soprattutto il terzo volume della sua storia del Diavolo in Occidente: *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1986 (tr. it.: *Il Diavolo nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1987), dove al vero e proprio satanismo vengono dedicate poche pagine. L'opera completa le altre dello stesso autore (tutte pubblicate dalla stessa Cornell University Press, Ithaca): *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (1977); *Satan. The Early Christian Tradition* (1981); *Lucifer. The Devil in the Middle Ages* (1984), che rimangono punti di riferimento essenziali sulla storia dell'immagine del Diavolo, su cui cfr. pure Alfonso M. Di Nola, *Il Diavolo*, Newton Compton, Roma 1987.

plotto satanico volto a commettere impunemente diversi e gravi reati – oppure consta di *instant books* che proliferano dopo veri o presunti «crimini satanici», con scarsissimo approfondimento storico o sociologico.

Questo studio *non* si concentra sui «crimici satanici» e sulle relative polemiche (anche se non potrà mancare qualche cenno in argomento), e certamente non si propone di occuparsi del Diavolo dal punto di vista della teologia, della letteratura o della storia dell'arte. Non si occupa neppure della possessione diabolica, giacché possessione e satanismo sono fenomeni strutturalmente diversi. Si potrebbe dire – senza forzare troppo il quadro – che, almeno secondo una visione tradizionale di queste due realtà, il satanista cerca il Diavolo (e spesso non lo trova) mentre il posseduto viene trovato dal Diavolo (che molte volte non aveva consapevolmente cercato). Il satanista *vorrebbe* entrare in rapporto con il Diavolo, e non mancano le lamentele di satanisti che dubitano della saggezza o del potere dei loro capi perché, dopo anni di riti, non hanno «sperimentato» nulla e certamente non hanno visto manifestazioni sensibili del Diavolo. Per contro sono state spesso vittima di fenomeni spettacolari di possessione diabolica persone, da tutti i punti di vista, assolutamente per bene, spesso anche pie e devote, lontanissime dalla mentalità e dalle attività dei satanisti[2]. Le vittime, in altre parole, non hanno alcuna aspirazione ad incontrare Satana, ma – per ragioni che i teologi spiegano nel modo più vario – il Diavolo le attacca. Secondo un esorcista cattolico contemporaneo addirittura «la vita di molti santi ci presenta esempi di questo tipo. Tra i santi della nostra epoca, ne cito due beatificati da Giovanni Paolo II: don Calabria e Sr. Maria di Gesù Crocifisso (la prima araba beatificata). In entrambi i casi, senza che ci fosse nessuna causa umana (né colpa da parte delle persone colpite, né malefici fatti da altri) ci sono stati periodi di vera e propria possessione diabolica, in cui i due beati hanno detto e fatto cose contrarie alla loro santità senza averne nessuna responsabilità, perché era il demonio che agiva servendosi delle loro membra»[3]. Il linguaggio, qui, è quello dell'esorcismo cattolico, e una conferma impressionante viene dal caso di «Madame R.», che aveva ottantadue anni nel 1993 quando il suo diario spirituale è stato pubblicato. Stigmatizzata, capace di vivere per anni senza mangiare né bere (tra lo stupore dei medici, che pure sembra la abbiano controllata in modo rigoroso), «Madame R.» – una tranquilla mamma e nonna di famiglia francese, lontana dai clamori

[2] Cfr., sul punto, alcuni dei testi raccolti nella nota collezione degli *Études Carmélitaines*: *Satana*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1954.
[3] Gabriele Amorth, *Un esorcista racconta*, 9ª ed. ampliata, Dehoniane, Roma 1990, p. 59.

della cronaca – era giunta ai vertici della mistica quando, nel 1979, ha cominciato ad essere «assediata» dal Demonio. Sembra non si tratti tecnicamente di possessione, ma di una «presenza» del Demonio che insinua dubbi di fede e fa sperimentare una sorta di «dannazione», di una persecuzione che si placa – ma non sparisce del tutto – solo con l'esorcismo. Il teologo René Laurentin, presentando il caso di «Madame R.» (inconsueto ma non senza precedenti nella storia della mistica cattolica), ne conclude che «si è oggi troppo dimenticato che Satana investe due categorie di persone molto diverse»: da una parte «i peccatori che si sono dati a lui con il peccato, qualche volta perfino con un patto o celebrando il suo culto: i casi sono più numerosi di quanto si pensi»; dall'altra «i santi, che sono pericolosi per lui perché minacciano il suo "regno"». Secondo Laurentin, peraltro, solo nel primo caso la possessione è «completa»; nel secondo il Diavolo «mette l'assedio» al santo, «invade» il suo corpo e vaste zone del suo psichismo, ma «non raggiunge lo spirito»[4]. Al fondo del santo «assediato» rimane una regione che il Diavolo non può raggiungere, dove il santo offre le sue sofferenze a Dio. Così a «Madame R.» Satana propone ripetutamente di «fare un patto con lui», «un patto di odio verso Dio»[5]; ma – benché la sua mente turbata da Satana si senta lontana da Dio e perfino atea – a un livello più profondo «Madame R.» rifiuta il Diavolo e offre le sue sofferenze come vittima di riparazione per la Chiesa. Ci si avventura qui su un terreno delicato, che anche da un punto di vista teologico cattolico richiede un attento discernimento per non cadere in errori ed esagerazioni. Ma uno studio comparato dell'esorcismo in contesti religiosi diversi, dal pentecostalismo «indigenizzato» del Messico alle nuove religioni giapponesi, intrapreso dall'antropologa Felicitas Goodman, porta largamente allo stesso risultato: vittima della possessione diabolica è spesso una persona orientata al bene, che aborre il Demonio ovvero se ne disinteressa completamente, e che non si è mai accostata al culto degli spiriti demoniaci[6].

Sembra che non si tratti, peraltro, di una regola. Secondo gli esorcisti

[4] *La Passion de Madame R. Journal d'une mystique assiégée par le démon*, a cura di René Laurentin, Plon, Parigi 1993.
[5] *Ibid.*, p. 306.
[6] Cfr. Felicitas D. Goodman, *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1988. Vi è qui un evidente progresso rispetto alla traduzione inglese del classico lavoro del professore di Tübingen, T.K. Osterreich, *Possession Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, Richard R. Smith, New York 1930, rigidamente positivista e da cui dipendono innumerevoli studi successivi.

negli ultimi anni capiterebbe con crescente frequenza che della loro opera abbiano bisogno persone che hanno partecipato «a culti satanici o sette sataniche (che hanno il loro apice nelle messe nere)» ovvero che hanno nella loro tormentata storia spirituale «la consacrazione a Satana, il patto di sangue con Satana, la frequenza a scuole sataniche e la nomina a sacerdote di Satana»[7]. Ma è interessante notare che l'esorcista italiano che si esprime in questi termini ha visto nascere e crescere il fenomeno «da quindici anni in qua», come scriveva nel 1990: una concomitanza che non sembra casuale con il diffondersi in Italia di gruppi satanisti e ancor più di un interesse giornalistico per il satanismo. Non sembra peraltro – se si interrogano gli esorcisti – che ad avere bisogno dei loro servigi siano leader o persone fortemente impegnate nei gruppi satanisti. Si tratta piuttosto di *dabblers*, di persone che si accostano in modo effimero o per curiosità alle attività dei satanisti (o anche solo allo spiritismo e alla magia) e ne rimangono fortemente impressionate. Sembra proprio che i satanisti più impegnati – quelli che sarebbero ben lieti di sperimentare la presenza diretta del Demonio – siano invece destinati a rimanere delusi. In ogni caso anche gli esorcisti, che attribuiscono alla proliferazione del magico e dell'occulto una responsabilità cruciale nell'aumento dei fenomeni diabolici e delle possessioni[8], non negano che molte persone attaccate dal Demonio (fra cui, qualche volta, gli esorcisti stessi) siano lontanissime da qualunque coinvolgimento nel satanismo. Una storia culturale e sociologica del satanismo contemporaneo non deve quindi essere confusa con una storia dei fenomeni di possessione diabolica (benché, soprattutto nel Seicento, non siano mancati casi di sovrapposizione tra satanismo e possessione, a cui faremo cenno) né con una antropologia dell'esorcismo. Il satanismo – da un punto di vista storico e sociologico – può essere definito come l'adorazione o la venerazione, da parte di gruppi organizzati in forma di movimento, tramite pratiche ripetute di tipo culturale o liturgico, del personaggio chiamato Satana o Diavolo nella Bibbia. Il teologo può adottare una definizione molto più ampia di satanismo, ritenendo che siano satanisti – anche quando non adorano esplicitamente il Diavolo, o perfino ne negano l'esistenza – tutti quei gruppi che manifestano avversione o odio nei confronti di Dio e propongono nello stesso tempo all'uomo di «diventare come Dio» servendosi di pratiche magiche e occulte (tanto più quando queste pratiche – come spesso av-

[7] G. Amorth, *op. cit.*, p. 62.
[8] Così, per esempio, Raul Salvucci, *Indicazioni pastorali di un esorcista. Parole chiare su una realtà oscura*, Ancora, Milano 1992.

viene – comportano elementi di immoralità e di violenza). Una tale definizione più ampia del satanismo è perfettamente legittima – forse perfino necessaria – nell'ambito della teologia e della pastorale. Lo storico e il sociologo hanno bisogno invece di delimitare l'ambito del satanismo in modo più circoscritto, per poterne identificare gli elementi distintivi all'interno del mondo molto più vasto dell'occultismo e della magia cerimoniale.

Lo scopo di questa ricerca consiste, del resto, nello studiare la subcultura del satanismo non soltanto – per usare la distinzione introdotta nella filosofia della scienza contemporanea da Imre Lakatos – nella sua «storia interna», cioè nei suoi rapporti con la più vasta subcultura dell'esoterismo e dell'occultismo, ma anche nella sua «storia esterna», cioè nelle sue relazioni con gli stili culturali dominanti. Come vedremo, è soltanto nel secolo XIX che risorse socialmente rilevanti vengono mobilitate intorno al satanismo e alle relative polemiche. Non si tratta peraltro sempre delle stesse risorse, né dello stesso tipo di mobilitazione[9]. Al contrario possiamo ipotizzare nella storia del satanismo contemporaneo un andamento ciclico che comprende tre fasi:

a) nella prima fase, movimenti satanisti emergono come versione estrema di tendenze e contraddizioni che sono presenti negli stili culturali maggioritari (sia «laici» che – qualche volta – religiosi); le figure che promuovono questi movimenti mobilitano inizialmente risorse disponibili all'interno della subcultura occultista, ma a poco a poco acquistano una notorietà che va al di là della subcultura di origine;
b) nella seconda fase, la cultura e la religiosità maggioritarie prendono atto dell'esistenza di movimenti satanisti, ma nello stesso tempo rifiutano assolutamente di riconoscere in questo specchio – che giudicano deformante – le proprie contraddizioni; al contrario reagiscono criminalizzando il satanismo, esagerandone la portata ed esorcizzandolo con una pluralità di strumenti, dal ridicolo alle teorie del complotto. In questa fase, al centro della scena non si trovano più i satanisti, ma gli anti-satanisti, che riescono a mobilitare vaste risorse sociali contro il pericolo del satanismo, presentando quasi sempre come *testimonial* la figura del «satanista pentito» che offre mirabolanti rivelazioni;

[9] Sulle teorie della mobilitazione delle risorse, con riferimento a movimenti religiosi di vario genere, cfr. per es. James Beckford, *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Basil Blackwell, Oxford 1975; David E. Van Zandt, *Living in the Children of God*, Princeton University Press, Princeton 1991.

c) nella terza fase il movimento anti-satanista che ha occupato il centro della scena si trova in difficoltà per diversi motivi: per mancanza di un avversario chiaramente identificabile (i satanisti infatti, impossibilitati a combattere ad armi pari, hanno a questo punto di molto ridotto la loro visibilità) e perché, per continuare a mobilitare risorse, le rivelazioni dei «satanisti pentiti» debbono diventare sempre più estreme, fino a risultare poco credibili e non di rado a fare smascherare il «pentito» come impostore o mitomane. Mentre il movimento anti-satanista perde credibilità, minoranze in dissenso con gli stili culturali dominanti rovesciano il suo discorso in forme nuove di interesse positivo per il satanismo, che nel frattempo si sta riorganizzando all'interno della subcultura occultista ed è quindi pronto a riemergere dando inizio a un nuovo processo.

Nel corso della nostra ricerca applicheremo questo modello in tre fasi a tre diverse epoche storiche in cui è possibile periodizzare lo sviluppo del satanismo.

Le origini del satanismo: il Seicento e il Settecento

Sarà necessario anzitutto un prologo – non in Cielo, ma piuttosto all'Inferno – che mostri la produzione disordinata in episodi dei secoli XVII e XVIII dei materiali di cui si servirà il successivo satanismo. Sono episodi circoscritti, se non isolati, il cui ruolo è soprattutto quello di precostituire un deposito di materiali che saranno rielaborati e utilizzati nel secolo XIX. Si tratta, peraltro, di materiali non privi di interesse, che cominciano ad essere rilevanti per la nostra storia tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento. Tracce di elementi che saranno utilizzati successivamente dal satanismo compaiono in una parte dei processi di stregoneria – non in tutti, e non nei più antichi – e in qualche caso di possessione. Di satanisti si parla, fin dagli inizi del Seicento, nei casi di possessione diabolica «indotta», dove si afferma che le vittime vengono possedute come conseguenza di un maleficio lanciato da uno stregone in contatto con il Diavolo. A partire dal 1670 e nel corso del Settecento questi elementi incerti si precisano e compaiono insieme in casi che si situano alle origini del moderno satanismo. Vediamo così emergere in Francia – oltre un secolo prima dell'inizio di un vero e proprio movimento satanista – la nozione di messa nera, in Italia (in episodi peraltro controversi) gesti tipici dei successivi rituali satanici, in Inghilterra l'uso politico delle polemiche

sul satanismo e in Russia una riabilitazione del Demonio che ritroveremo in epoche successive.

Il satanismo classico (1821-1952)

Il primo ciclo, quello del satanismo classico, va dal 1821 al 1952.

a) La *prima fase* vede riemergere in Francia – preceduti da un'ondata di allarme anti-satanista che fa seguito alla Rivoluzione francese e alla Restaurazione, il cui paradossale manifesto è costituito dai celebri *Farfadets* di Berbiguier, pubblicati nel 1821 – fenomeni che erano esistiti nei secoli XVII e XVIII ma che erano scomparsi senza lasciare filiazioni dirette. Negli anni 1870-1890 il satanismo sembra precisarsi come vero e proprio movimento sociale, piccolo e clandestino ma non insignificante, soprattutto in Francia e in Belgio, con escursioni in altri paesi. Il personaggio intorno a cui ruota questa fase del satanismo – che non è un satanista ma un letterato affascinato dal morboso e dall'occulto, le cui indagini non sono sempre attendibili ma non debbono neppure essere totalmente screditate – è lo scrittore Joris-Karl Huysmans. Il suo percorso permette di scorgere i rapporti fra il satanismo e le due culture dominanti dell'epoca, la laico-radicale e la cattolica, e di mostrare come il movimento satanista porti allo scoperto contraddizioni diverse presenti sia nel mondo laico e anticlericale, sia in alcune frange misticheggianti ai margini della Chiesa ufficiale.
b) Huysmans non manca di dare un contributo alla nascita di un allarme sociale nei confronti del satanismo. La *seconda fase* – in cui i veri satanisti si ritraggono, e il proscenio è occupato da veri o falsi anti-satanisti – ruota intorno alla carriera dell'impostore Léo Taxil, che va dalla sua pseudo-conversione del 1885 al suo auto-smascheramento del 1897, e ai suoi numerosi emuli e sostenitori non solo francesi. Comprendere questa fase – cruciale per la nostra indagine – significa chiedersi quali condizioni permisero a un anti-satanismo sospetto e a tratti ridicolo di essere preso sul serio in ambienti anche insospettabili sia religiosi che politici.
c) La *terza fase* inizia con la fine scandalosa della carriera di Léo Taxil nel 1897. Se l'anti-satanismo non è più rispettabile, possono riemergere interessi letterari e artistici per l'immagine del Diavolo e per rituali con qualche traccia di satanismo che si erano conservati nella subcultura occultista. Un episodio interessante di questo periodo è la carriera magica di Aleister Crowley dopo la rivelazione del *Libro della Legge* al Cairo nel 1904. Ci sono buone ragioni per *non* considerare il famoso occultista in-

glese come un satanista (nel senso storico e sociologico – non in quello teologico – del termine), nonostante tutto un folklore contrario. Ma non si può negare che Crowley abbia avuto una influenza decisiva su tutti coloro che, nel nostro secolo, hanno cercato di riscoprire in qualche forma il satanismo. Crowley è certamente un personaggio molto diverso dal satanista classico, non fosse altro che per la sua filosofia sostanzialmente atea. Il suo ateismo pieno di dei o di simboli apre però nuove possibilità al satanismo soprattutto di lingua francese, inglese e tedesca. A mio avviso né Crowley né il suo amico Gerald Gardner – il fondatore della neostregoneria contemporanea – compiono il passo dalla subcultura magica al satanismo, ed è importante mettere in risalto le differenze radicali della corrente «thelemita» di Crowley e della Wicca di Gardner rispetto al satanismo. Nello stesso tempo si dovrà riconoscere che gli epigoni di Crowley non riconoscono sempre con chiarezza questo steccato, e talora sono indotti a saltarlo dando vita a forme para-sataniche e ibride, e qualche volta a vere e proprie riscoperte del satanismo. Sulla scia delle attività di Crowley – tra il mondo anglo-sassone e quello francese – riemerge così un satanismo nella subcultura prima occultista, poi artistica e letteraria. La figura profetica di questo *revival* è Maria de Naglowska. Dopo la scomparsa della de Naglowska, nella «regione delle frontiere spirituali», la California[10], il «culto dell'Anticristo» di Jack Parsons mostra le ambiguità del mondo crowleyano durante gli ultimi anni della vita e dopo la morte (1947) di Aleister Crowley. La tragica fine nel 1952 di Parsons (un personaggio peraltro già molto diverso dai satanisti ottocenteschi) chiude l'epoca «classica» del satanismo.

Il satanismo contemporaneo (1952-1994)

Il modello in tre fasi può essere applicato come griglia esplicativa anche al satanismo contemporaneo, a cui – negli anni 1970, 1980 e 1990 – è stata dedicata un'ampia attenzione giornalistica il cui unico precedente risale ai dodici anni di carriera di Léo Taxil.

a) Dopo la carriera scandalosa di Parsons la California vede emergere una branca «nera» della sua celebrata «controcultura», con ampi riflessi

[10] Cfr. Sandra Sizer Frankiel, *California's Spiritual Frontiers. Religious Alternatives in Anglo-Protestantism, 1850-1910*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1988.

internazionali, dove fenomeni trasgressivi si impongono come modelli di comportamento che influenzano intere generazioni di giovani. L'atteggiamento di personalità del cinema come Kenneth Anger – che in una fase della sua carriera perfeziona la transizione da Crowley a una filosofia esplicitamente satanista – influenza personalità della subcultura occulta come Anton Szandor LaVey, il fondatore del satanismo contemporaneo, su cui l'influsso di Anger è decisivo. Il satanismo di LaVey viene ufficialmente disapprovato, ma in realtà largamente tollerato dalla cultura dominante che, per la prima volta, sembra disponibile ad accettare il discorso – proposto dai primi antropologi e sociologi che studiano il fenomeno – che vede nel satanismo una manifestazione delle sue contraddizioni. Nel frattempo il fenomeno californiano diventa mondiale ed esprime anche una serie di contraddizioni interne, che esplodono fra le mani dei sociologi che lo studiano. Gli scismi a ripetizione nella Chiesa di Satana e la dissoluzione di The Process (l'altra formazione rilevante del satanismo internazionale, nata in Inghilterra) dopo l'osservazione partecipante condotta dal sociologo William Sims Bainbridge segnano il decennio che va dal 1970 al 1980.
b) A gioco lungo, tuttavia, la cultura dominante non è disponibile a guardarsi nello specchio del satanismo, soprattutto se si comincia a dire chiaramente che lo specchio non è poi così deformante. Nasce qui una delle maggiori ondate di anti-satanismo, che raggiunge soprattutto negli Stati Uniti punte mai più conosciute dall'epoca del successo di Taxil (di cui – incredibilmente – viene persino recuperato vecchio materiale). La reazione anti-satanista si manifesta in due ambiti diversi, che formano talora una strana alleanza: quello laico dei «movimenti anti-sette» e di una parte della professione psichiatrica, e quello religioso di un certo fondamentalismo protestante per cui il satanismo e la presenza del Demonio diventano una sorta di griglia universale per spiegare ed esorcizzare il diverso.
c) Gli eccessi dell'anti-satanismo non sono terminati ma sono stati vigorosamente denunciati da sociologi, da alcuni psichiatri (in contrasto con i loro colleghi più disponibili a credere all'esistenza di un complotto satanista), da esponenti delle Chiese maggioritarie, da scettici laici e perfino da specialisti della polizia. È probabile che, anche questa volta, il discredito in cui un certo anti-satanismo è caduto con le sue esagerazioni abbia aiutato il satanismo a sopravvivere. Sta di fatto che a partire dal 1990 il satanismo ha conosciuto un indubbio rilancio, con la rivitalizzazione della Chiesa di Satana californiana (che sembrava quasi defunta) e con l'uscita allo scoperto di gruppi della subcultura occulta con accentuazioni specificamente sataniche in numerosi paesi, Italia compresa. Questi gruppi e l'anti-

satanismo militante sembrano peraltro manifestazioni parallele – e opposte *per diametrum* – delle stesse contraddizioni dell'odierna società complessa.

Le ultime osservazioni ci permetteranno alcune considerazioni conclusive sulla natura del satanismo contemporaneo, che non è tanto un residuo di fenomeni antichi quanto l'«ombra» – in senso junghiano – che sembra accompagnare inesorabilmente la cultura dominante moderna. Ci si potrà chiedere, infine, se – legato come appare alla cultura moderna – il satanismo entrerà in crisi, o dovrà cambiare pelle, in un ambiente post-moderno, o se, al contrario, il contesto post-moderno farà venire meno alcune ipocrisie e reticenze e permetterà al satanismo di presentarsi in modo sempre più aperto e sempre meno implicito.

I. Prologo all'Inferno

Le origini del satanismo: il Seicento e il Settecento

1. Francia: il Diavolo in Tribunale

Sabba delle streghe e satanismo

La preistoria del satanismo moderno inizia nel secolo XVII in Francia. Molti hanno sostenuto che il satanismo[1] e perfino la Messa nera[2] hanno delle origini molto più antiche. In alcuni ambienti crowleyani e nella contemporanea Magia del Caos si insiste sul fatto che un «culto mostruoso» di divinità oscure e diaboliche è attestato fin da tempi antichissimi, e si lascia intendere che con queste antiche e terribili divinità i maghi moderni sarebbero ancora capaci di entrare in contatto[3]. Per i lettori di Howard P. Lovecraft – che negli ambienti crowleyani sono più numerosi di quanto non si creda – gli «Antichi» del mito di Cthulhu sarebbero queste stesse oscure divinità arcaiche con cui il mago moderno sarebbe capace di entrare in contatto[4]. Tutto questo non è certamente privo di interesse, ma non ha direttamente a che fare con il satanismo, se si definisce il satanismo come la venerazione organizzata in forme liturgiche dell'angelo del Male chiamato Satana nella Bibbia. Una certa venerazione di Satana si ritrova nella

[1] Cfr. Gerhard Zacharias, *The Satanic Cult*, ed. ingl. ampliata, George Allen & Unwin, Londra 1980 (ed. ted.: Limes Verlag, Wiesbaden 1964).
[2] Cfr. H.T.F. Rhodes, *La Messa Nera*, tr. it., Sugar, Milano 1972.
[3] Questa tematica è stata sviluppata soprattutto da Kenneth Grant, che dirige una delle diverse organizzazioni rivali che si denominano O.T.O. (Ordo Templi Orientis) e che rivendicano l'eredità di Crowley: cfr. soprattutto i suoi *Outside the Circles of Time*, Frederick Muller, Londra 1980, e *Hecate's Fountain*, Skoob, Londra 1992. Cfr. anche Stephen Sennitt, *Monstruos Cults*, New World Publishing, Doncaster (Yorkshire) 1992.
[4] Sembra che Lovecraft si sia sempre disinteressato di un possibile uso magico dei suoi testi, anche se il padre dello scrittore avrebbe fatto parte di vari ordini occulti. Cfr. Stephen Sennitt - John Smith - Ian Blake, *Mythos and Magick. Three Essays on H.P.Lovecraft and the Occult Revival*, Starry Wisdom Press, Doncaster (Yorkshire) 1990.

stregoneria e in certi prodromi della *possessione* – che si manifestano soprattutto nei casi clamorosi del Cinquecento e del Seicento – che è dunque importante distinguere con precisione dal satanismo.

La parola stregoneria designa un *genus* al cui interno convivono diverse *species* di cui non è facile astrarre i caratteri comuni, da fenomeni medioevali fino alla neo-stregoneria contemporanea[5]. In senso lato la parola stregoneria indica un insieme di pratiche magiche volte ad assicurare a chi le compie un'influenza su persone o cose che va al di là dell'ordinario principio di causalità. Nella neo-stregoneria – la Wicca contemporanea – si tratta piuttosto di una auto-trasformazione psicologica dell'operatore[6]. Nella stregoneria tradizionale – che non è morta e che si incontra ancora oggi – si tratta piuttosto di trasformare altre persone (danneggiandole, beneficandole o inducendole a cambiare il loro atteggiamento nei confronti dell'operatore) ovvero anche animali o cose. I nemici della stregoneria hanno costantemente sospettato che questo genere di risultati venga ricercato attraverso un patto con il Diavolo che implica la sua adorazione; questa accusa viene oggi rivolta anche alla Wicca, soprattutto da autori protestanti fondamentalisti. Gli adepti della moderna neo-stregoneria respingono queste accuse con indignazione, sostenendo che la loro venerazione non si rivolge affatto al Diavolo ma a divinità pre-cristiane (fra cui talora compare anche un Horned God, un «Dio con le corna» che sarebbe semplicemente il Dio della fertilità di numerose tradizioni antiche). Per quanto riguarda la stregoneria di tipo tradizionale, la realtà è più complessa. Oggi – in un'epoca in cui non si corrono soverchi rischi – lo stregone a pagamento sarà qualche volta disponibile ad evocare il Demonio su richiesta dei suoi clienti per aumentare l'efficacia del rito, naturalmente con conseguente aumento della tariffa. Si spiegano così i simboli satanici che qualche volta si ritrovano presso gli studi di certi maghi, o nei luoghi in cui sono stati tentati incantesimi o fatture. Questo non implica che il mago a pagamento creda necessariamente all'esistenza e ai poteri del Demonio: ma di certo ci credono i suoi clienti. Esistono peraltro maghi che si considerano adepti esclusivamente della «magia bianca» e che rifiutano di invocare il Demonio, non lasciandosi attirare neppure dalle prospettive di guadagni più pingui[7].

[5] Per alcune osservazioni pertinenti cfr. Jean Vernette, *La stregoneria oggi*, tr. it., SugarCo, Milano 1992.

[6] Cfr. Margot Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Pagans and Goddess-Worshippers in America Today*, 2ª ed. rivista, Beacon Press, Boston 1986 (1ª ed.: 1979).

[7] Peraltro la distinzione fra «magia bianca» e «magia nera» è meno ovvia di quanto si potrebbe immaginare. Nell'esperienza concreta, pochissimi maghi dichiarano esplicitamente

Per quanto riguarda i processi di stregoneria del tardo Medioevo, del Rinascimento e del Seicento molti accusati sostennero fino alla fine di non avere avuto niente a che fare con il Demonio, mentre altri fornivano descrizioni particolareggiate del Sabba, un rito in cui si venerava il Demonio, si celebravano danze estatiche, si beveva molto e talora ci si accoppiava liberamente. Non mancavano inquisiti disposti a confessare che nel Sabba appariva personalmente il Demonio, in forma di gatto o di uomo (ma freddo come il ghiaccio e capace di agghiacciare le streghe che si univano carnalmente a lui con uno sperma ugualmente gelido) o anche nelle forme caratteristiche della tradizionale iconografia cristiana del Diavolo. La tesi secondo cui si trattava sempre e comunque di pure fantasie o di conseguenze inevitabili delle torture dell'Inquisizione – ancora diffusa nella letteratura divulgativa e propagata, per evidenti ragioni, dai sostenitori della neo-stregoneria contemporanea – trova sempre più scarsi sostenitori fra gli specialisti della stregoneria antica[8]. Certo, è evidente che la meccanica dei processi del tempo – dove peraltro le autorità laiche erano spesso molto più severe dell'Inquisizione ecclesiastica, e i protestanti in genere più

di praticare la «magia nera»; ma è altrettanto vero che pochissimi si rifiutano di compiere incantesimi destinati a nuocere a persone terze, e al massimo si giustificano dicendo che si tratta di perseguire un fine ultimamente buono ovvero di legittima difesa. In molti casi - come ha notato un vescovo italiano che si è specializzato in questi settori - sembra che per ogni mago la «magia bianca» sia la sua e la «magia nera» quella dei concorrenti (mons. Giuseppe Casale, *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione*, lettera pastorale del 6 marzo 1993, Piemme, Casale Monferrato [Alessandria] 1993, p. 42). Gli esorcisti mettono in guardia contro i pericoli di un contatto con il Diavolo in *qualunque* forma di magia.

[8] Cfr. Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna 1975; Bengt Ankarloo - Gustav Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft. Center and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford 1990; Nicole Jacques-Chaquin - Maxime Préaud (a cura di), *Le Sabbat des sorciers (XVe-XVIIIe siècles)*, Jérôme Millon, Grenoble 1992. In quest'ultima opera Carlo Ginzburg («Les Origines du Sabbat», *ibid.*, pp. 17-31) osserva che per anni gli storici della stregoneria hanno avuto un solo scopo: «distruggere le tesi di Margaret Murray» (*ibid.*, p. 17), l'egittologa inglese (1863-1963) secondo la quale la stregoneria medioevale sarebbe la prosecuzione in forme mascherate dell'«antica religione» precristiana (questa tesi è alle origini della neo-stregoneria contemporanea). In realtà, secondo Ginzburg, si può dissentire vigorosamente dalle tesi della Murray e trovare, nello stesso tempo, la realtà di una «cultura folklorica» nei racconti del Sabba. Per un inquadramento generale, ancora utile è Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (New York)-Londra 1972; un punto di vista scettico ma interessante è quello di Elliot Rose, *A Razor for a Goat. A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, University of Toronto Press, Toronto 1989; mentre il pregiudizio femminista veramente eccessivo nuoce al più recente lavoro di Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts*, Pandora, San Francisco 1994.

creduli dei cattolici[9] – può avere prodotto confessioni false o esagerate, e un meccanismo fantastico di tipo allucinatorio ha moltiplicato la fantasmagoria di descrizioni relative ai voli infernali, ai patti con il Diavolo e ai congressi carnali con Satana, soprattutto dopo la pubblicazione del famoso *Malleus maleficarum*, che incitava gli inquisitori a indagare proprio su questi punti. Tuttavia la presenza di deposizioni spontanee e di testimonianze pacate sembra indicare che – deformato e amplificato in innumerevoli resoconti fantasiosi – il Sabba esisteva, sotto forma di riunione clandestina in cui si mescolavano elementi folklorici di remota origine pagana, accessi che cadono sotto il dominio della psicopatologia, incantamenti e fatture di cui del resto non si è perduta la memoria fino a tempi recenti. Qualche volta si celebravano la fertilità e la sessualità con riti orgiastici[10]; altre volte probabilmente si invocava davvero il Demonio, e non sono rari resoconti di gesti liturgici parodistici o blasfemi che imitano fasi della Messa cattolica. Occorre tuttavia fare attenzione alle date dei resoconti che assomigliano di più alla Messa nera dei satanisti. In realtà cominciano ad apparire nel XVII secolo quando le Messe nere erano comparse nell'ambiente dei satanisti urbani che venivano dalla subcultura esoterica, e di parodie della liturgia cattolica si era parlato nei processi relativi a casi di possessione diabolica «indotta» da stregoni. Si è sostenuto che il satanismo rappresenta un'evoluzione – chi dà un giudizio più favorevole nei confronti della stregoneria dirà una deviazione – rispetto alla stregoneria popolare. Secondo questa tesi quando la stregoneria contagia la borghesia urbana e perfino le corti diventa satanismo[11]. Ma ci si può chiedere se non sia avvenuto piuttosto il contrario, e la stregoneria delle campagne non si sia ispirata alle attività più discutibili dei maghi di città, la cui fama – amplificata dai processi – non mancava di diffondersi largamente. Non è ne-

[9] «Tra il 1590 e il 1620 la stregoneria sembra dividere due Europe: quella del Nord, dove prolifera, e l'Europa del Sud, dove è rara» (così un autore poco sospetto di simpatie per gli inquisitori, Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, 2ª ed., Gallimard-Julliard, Parigi 1990, p. 10). Si riconosce ormai che in Spagna fu l'Inquisizione a impedire - dopo una prima incontrollata diffusione di timori popolari e di repressione statale - lo sviluppo di una vera e propria caccia alle streghe (cfr. Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, University of Nevada Press, Reno 1980; tr. it.: *L'avvocato delle streghe. Stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano 1990), e l'Inquisizione romana fece giustiziare per stregoneria una sola persona, nel 1424.

[10] Esula dai limiti del nostro lavoro - dove ci interessa semplicemente mettere in luce le differenze fra stregoneria e satanismo - un'analisi della vasta letteratura secondo cui la stregoneria tardo-medioevale e rinascimentale aveva anche un ruolo di protesta sociale.

[11] Cfr. G. Zacharias, *op. cit.*, pp. 99-100.

cessario supporre che i contadini fossero in grado di leggere i corposi resoconti dei processi; li sapevano leggere i parroci, che potevano indulgere al gusto del meraviglioso nelle omelie citando i documenti sulle atrocità dei satanisti (e sul loro meritato castigo).

Lo stesso Michelet – la cui *Strega* venne pubblicata per la prima volta nel 1862 – fa rimontare il Sabba da lui descritto al XIV secolo, ma la sua fonte principale è Pierre de Lancre, che inizia la sua indagine nella regione dei Pirenei francesi nel 1609. De Lancre, delegato del re Enrico IV, non era un inquisitore religioso ma un magistrato civile che è stato definito «l'incarnazione stessa della giustizia laica»; il vescovo di Bayonne – nella cui Diocesi operava – lo vedeva con scarsa simpatia e riuscì a convincere il re a ritirargli il mandato[12]. Il probo magistrato – uno dei pochi ad essere trattato con simpatia da Michelet[13] – ha sentito dire dai Baschi francesi che ha inquisito «che il Diavolo in parodia del più prezioso sacramento della Chiesa fa celebrare una sorta di Messa nel Sabba». «Alcune ragazze che vanno al Sabba,» riferisce de Lancre «che hanno spesso sentito Messa in questa maniera, ci hanno detto di avere visto pareti come quelle di una chiesa, con un altare, e sull'altare un piccolo demonio delle proporzioni di un ragazzo di dodici anni che manteneva un volto sorridente e non si muoveva, fino a quando questo abominevole mistero e imbroglio non fu terminato, e quando fu terminato l'altare e la statua svanivano.» In queste messe appaiono anche croci e rosari, ma per fortuna la profanazione non è completa perché «le croci e i rosari delle streghe sono sempre imperfetti»: le croci hanno un braccio spezzato e i grani del rosario non sono uguali come dovrebbero essere ma «diversi per proporzione, di colori differenti e mal legati fra loro». Nella messa del Sabba descritta a de Lancre dai suoi imputati c'è un'aspersione con urina, e una testimone ha garantito al giudice che si tratta dell'urina del Diavolo stesso. Il segno di croce si fa con una formula curiosa mezza in spagnolo e mezza in basco: «In nomina Patrica, Aragueaco Petrica, Agora, Agora Valentia, Youanda goure gaitz goustia», che il magistrato traduce: «in nome di Patrizio, patrizio di Aragona, ora a Valencia, tutti i nostri guai vanno via». Ma qualche volta più sinistramente le ultime parole in basco sono «Equidac ipordian pot», cioè: «dammi un bacio sul posteriore», sempre in nome del non meglio identificato «Patrizio, patrizio di Aragona». Vi è anche una colletta in cui si raccolgono monete d'argento, per il fine –

[12] *Ibid.*, p. 62.

[13] Jules Michelet, *La Sorcière*, ed. critica, Société des Textes Français Modernes, Parigi 1952, vol. I, p. 127 (tr.it: *La strega*, Rizzoli, Milano 1977).

peraltro poco esoterico – di pagare gli avvocati in caso i partecipanti al Sabba siano identificati e (lascia intendere non senza giustificato orgoglio il magistrato) processati da giudici zelanti e capaci come lo stesso de Lancre. All'elevazione viene innalzata «un'ostia nera, piuttosto semplice, senza disegni né incisioni», che tuttavia non è rotonda ma «fatta come un triangolo». Un ragazzetto di quindici anni, di Saint-Jean-de-Luz, ha testimoniato di avere visto un prete satanista, un certo Jean Souhardibels, sollevato in aria con la testa in giù e le gambe in su al momento dell'elevazione satanica, non soltanto per un momento ma per lo spazio di un Credo. Un'altra testimone aggiunge che al momento dell'elevazione il sacerdote pronuncia: «Capro nero, capro nero». Non è tutto: il Diavolo introduce continuamente «nuovi tipi di Messa nel Sabba, per poter meglio sedurre tutti i tipi di sacerdoti e di monaci» e alcuni di questi preti sciagurati, dopo avere imparato le loro Messe nel Sabba, le ripetono nelle loro chiese[14].

De Lancre, per la verità, non crede a tutto quello che gli raccontano, e si guadagna l'ammirazione di Michelet attribuendo i resoconti sulla presenza personale del Demonio e su altri fatti miracolosi almeno «in gran parte» all'immaginazione esaltata dei fedeli o a trucchi, come di illusionisti, di cui sarebbero maestri gli stregoni. Ci troviamo qui, in ogni caso, in un momento di passaggio dal Sabba alla Messa nera, e dalla stregoneria al satanismo. Abbiamo citato le pagine di de Lancre dove si parla di una «Messa», che annunciano le Messe nere parigine dello stesso secolo XVII. Ma in realtà la gran parte del suo volume – di successo, tanto che in due anni nel 1612 e nel 1613 ebbe due edizioni – è consacrata ai temi classici del Sabba: apparizioni – vere o presunte – del Diavolo, danze in circolo di uomini e donne nudi, toccamenti impudichi e accoppiamenti fra i fedeli del Sabba e con il Demonio. Tutto questo costituisce il contesto consueto del Sabba tradizionale, dove ci sono rudimentali parodie della liturgia cattolica, ma l'espressione «Messa» – e tanto meno «Messa nera» – non si ritrova, e le differenze con il satanismo sono evidenti. Il Sabba è di origine contadina, la Messa nera è un fenomeno borghese e nobiliare. I gesti del Sabba rispondono sì a loro modo a uno schematismo, ma tutte le testimonianze descrivono un rito frammentario e selvaggio, insieme ripetizione di gesti antichi di cui si è perduta la logica e «festa dei folli» in cui tutto è lecito. Il fine del Sabba è largamente il Sabba stesso (anche se nel contesto di questa sorta di *camp meeting* del magico

[14] Pierre de Lancre, *Tableau de l'Inconstance des mauvais Anges et Démons*, Jean Berjon, Parigi 1612, pp. 457-468.

possono svolgersi attività di tipo più direttamente utilitaristico, come incantesimi o fatture), la Messa nera nasce e viene «detta» per uno scopo materiale ben preciso. La liturgia della Messa nera – che pure prevede fin dalle sue origini momenti di tipo sessuale – non ha nulla di casuale o di selvaggio, ma rispetta un rituale rigorosamente stabilito. La Messa nera, in altre parole, è sostenuta da un'ideologia tipica della subcultura occulta, mentre l'ideologia del Sabba non è evidente e può essere faticosamente ricostruita – in una marea di testimonianze numerose ma sospette – dall'antropologo o dallo storico solo con abbondanti incertezze. Quando nel ciclo folklorico-giudiziario del Sabba appaiono riferimenti precisi e sistematici alla Messa – come in de Lancre e nei documenti spagnoli che l'Inquisizione si rifiuta di prendere sul serio – ci troviamo ormai in pieno Seicento, e si può supporre che non soltanto il Sabba ma anche l'attenzione giudiziale di chi si presentava a reprimerlo fossero ormai influenzati dal satanismo di cui si cominciava a parlare nelle città.

Processi di possessione

«Chi dice *possessione* non dice *stregoneria*. I due fenomeni sono distinti e vengono uno dopo l'altro, benché già trattati antichi li associno e talora li confondano».[15] La possessione diabolica è, evidentemente, molto antica: Gesù stesso libera degli indemoniati nel Vangelo, e gli apostoli negli *Atti* si imbattono in esorcisti ambulanti ebrei – più o meno di successo – che evidentemente discendevano da una tradizione che era già precristiana. Un episodio caratteristico, da questo punto di vista, è quello dei sette figli di Sceva in *Atti* 19,8-20, in cui per la prima volta viene usata la parola *exorkistes*, «esorcista», con una connotazione non troppo positiva per gli «esorcisti» che operano al di fuori della Chiesa, riferita a itineranti che tentano maldestramente un uso magico (e non religioso) del nome di Gesù. Il testo «implica che ci fossero altri esorcisti ebrei oltre ai sette che operavano in quell'area; questo è storicamente plausibile, giacché gli ebrei di questo periodo erano famosi per la loro abilità esorcistica»[16]. Il carattere antico della possessione non toglie che gli episodi siano isolati, circoscritti e in genere di breve durata fino circa al secolo XVI. È precisamente verso la fine del Cinquecento che i grandi processi di possessione

[15] M. de Certeau, *op. cit.*, p. 10.
[16] Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Fortress Press, Minneapolis 1989, p. 91.

si affiancano e in parte si sostituiscono ai processi di stregoneria. «La distinzione tra una strega e un'indemoniata» (o le loro meno frequenti versioni maschili), secondo D.P. Walker, «è chiara e normalmente ben mantenuta. Il Diavolo non si trova all'interno del corpo di una strega, come avviene in un'indemoniata; in conseguenza una strega non soffre di convulsioni, un'indemoniata sì. Una strega si è volontariamente associata al Demonio, mentre la possessione è involontaria, e un'indemoniata non è pertanto responsabile per le sue azioni malvagie, a differenza di una strega.»[17] Vi è anche un aspetto sociale e di classe: anche se non mancano eccezioni, le indemoniate sono più spesso di buona famiglia, e nei processi manca quella distanza sociale fra giudice borghese e strega contadina che si ritrova nei processi per stregoneria. Il Sabba – nella misura in cui esiste davvero – è un evento folklorico popolare e corale, in cui il singolo si perde e si fonde in una forma estatica collettiva, mentre nella possessione il singolo viene in primo piano (e spesso – sospettano i moderni – si compiace morbosamente di questa posizione). Il ciclo delle possessioni e delle possedute – ben noto per quanto riguarda la Francia, ma diffuso anche altrove, e in Inghilterra anche in ambiente protestante, sia anglicano che dissidente[18] – sembrerebbe dunque confermare che la possessione ha ben poco a che fare con il satanismo. Certamente gli specialisti della stregoneria guardavano con occhio sospettoso le cause degli indemoniati, e raccomandavano di chiedere al Diavolo in sede di esorcismo se la possessione non derivasse da una qualche magia; qui però si fermavano, e non suggerivano di domandare al Demonio il nome della strega o dello stregone responsabile, perché dopo tutto il Diavolo, bugiardo fin dall'inizio, avrebbe certamente potuto mentire causando ogni sorta di problemi[19].

Può capitare tuttavia nel Cinquecento – in quelli che lo specialista inglese Walker chiama «pochi casi aberranti in Francia»[20] (che diventano invece molti nel Seicento) – che la posseduta confessi di avere cominciato una carriera di adorazione del Demonio. È questo il caso della religiosa di Mons (Hainaut) Jeanne Fery, che risale agli anni 1584-1585[21]. Jean-

[17] D.P. Walker, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Scholar Press, Londra 1981, pp. 9-10.
[18] Cfr. *ibid.*
[19] Cfr. *ibid.*, p. 9, che cita numerosi trattati di stregoneria sia cattolici che protestanti.
[20] *Ibid.*, p. 10.
[21] Cfr. *La Possession de Jeanne Fery, religieuse professe des soeurs noires de la ville de Mons (1584)*, Aux Bureaux du Progrès Médical - A. Delahaye et Lecresonier Éditeurs, Parigi 1866; e *Discours admirable et véritable des choses arrivées en la Ville de Mons en*

ne Fery (1559-1620) sarebbe stata molto letteralmente «mandata al Diavolo» da bambina dal padre ubriaco, e il Diavolo – grazie a questa maledizione paterna – «ebbe il potere d'assediare e di continuamente volteggiare intorno alla fanciullina fino all'età di anni quattro, ai quali essendo pervenuta si adoperò per avere il consenso di lei, a che egli fosse preso e ricevuto per padre». La sventurata fanciulla all'età di quattro anni accetta dunque il Diavolo per padre; a dodici comincia a vederlo e a firmare con lui patti scritti. Un demonio, racconta, «mi fece prendere inchiostro e carta: e mi fece scrivere che rinunziavo al Battesimo, al cristianesimo e a tutte le cerimonie della Chiesa. La quale obbligazione venne fatta e firmata col mio stesso sangue, con promessa di mai ritirarla». Il foglio contenente il patto con il Diavolo venne «minutissimamente piegato» e, riferisce Jeanne, il Diavolo «me lo fece ingoiare con una melarancia, sentendola io dolcissima fino all'ultimo boccone, il quale boccone aveva una così grande amarezza che non riuscivo a sopportarla». All'epoca della prima comunione, i diavoli richiedono un nuovo patto in cui Jeanne rinuncia «al santo sacrificio della Messa»[22]. Successivamente Jeanne entra nelle Suore Nere, ma alla vigilia della professione «venuta la notte (...) mi fecero fare, in presenza di più di un migliaio di diavoli, ancora un patto scritto, nel quale dichiaravo che i voti che avrei fatto in pubblico erano tutta simulazione». L'atto di professione religiosa, del resto, venne subito consegnato ad un diavolo di nome Namon, e venne seguito da nuovi patti diabolici (addirittura diciotto, come si scoprirà nell'esorcismo)[23]. Cominciano anche ad emergere – tema che si ritroverà in tutto il ciclo dei processi di possessione – i nomi di parecchi diavoli, che si riferiscono sia a peccati antichi come l'uomo, sia a problemi del tempo: «Traditore», «Eresia», «Turchi», «Pagani», «Saraceni», «Bestemmiatori»[24]. Il materiale più interessante per i possibili riferimenti al satanismo riguarda le parodie diaboliche dei sacramenti a cui Jeanne si abbandona con questi diavoli. Così la suora riceve il battesimo satanico in cui, scrive, «mi fecero togliere tutte le vesti e mi segnarono ogni membro del corpo mi parve con un olio soavissimo, e mi fecero fare numerose altre cerimonie, mutando ogni sorta di vesti e cantando con loro una cattiva filastrocca e parole diaboliche». C'è anche – seguendo lo schema dei sacramenti cattoli-

Hainaut, à l'endroit d'une Religieuse possédée et depuis délivrée, Jean Bogard, Lovanio 1586; riedizione: Léopold Varret, Mons 1745.

[22] *Ibid.*, pp. 94-96.

[23] *Ibid.*, pp. 97-99.

[24] *Ibid.*, pp. 99-101.

ci – una rinuncia alla cresima e una parodia di confessione, in cui, affermerà Jeanne agli esorcisti, i diavoli «mi facevano confessare ed esaminare dal malvagio Eresia», il quale come penitenza la faceva mangiare nei giorni di digiuno e digiunare nei giorni di festa[25]. Jeanne viene indotta a offrire piccoli animali in sacrificio alla statuetta di un idolo diabolico chiamato Ninus, che aveva costruito secondo le indicazioni dei diavoli (e che sarà sequestrata e bruciata dagli esorcisti). Un diavolo particolarmente aggressivo chiamato Sanguinario si spinge oltre, fa distendere la suora su una tavola e «con grandi grida e dolori mi tagliò un pezzo di carne fuor dal corpo, e bagnandolo nel mio sangue, andò ad offrirlo e sacrificarlo a Beleal»[26]. Non manca una vera e propria eucarestia diabolica, nella doppia forma di una comunione somministrata dai diavoli, «un boccone che aveva gusto assai dolce», e della profanazione dell'ostia consacrata nella Messa cattolica, che i diavoli inducono Jeanne a togliersi di bocca «e nascondere in qualche luogo segreto», da cui più tardi l'avrebbe tratta per farne oggetto di bestemmia e «molte offese»[27]. A questo punto, tuttavia, il Cielo decide che si è esagerato, e invia santa Maria Maddalena perché intervenga contro le potenze dell'Inferno. I diavoli inizialmente si adirano contro la Maddalena chiamandola – certo con riferimento al suo passato – «cattiva donnaccia»[28]. Ma finalmente sono messi in fuga dall'intervento diretto dell'arcivescovo-duca di Cambrai, Louis de Berlaymont, il quale guida personalmente gli esorcismi assistito da vari prelati, fra cui François Buisseret, che gli succederà nella posizione di arcivescovo. L'esorcismo – che segue peraltro schemi abbastanza consueti – è piuttosto drammatico: le «parti nobili» di Jeanne sono seriamente compromesse quando getta fuori dal corpo «con l'orina, venti pezzi di carne putrida che mandavano grande fetore»; in precedenza aveva rigettato «dalla bocca e dalle narici incredibili quantità di lordura e verminaia tra cui ciocche di capelli e animaletti in forma di vermi pelosi»[29]. Nel maggio 1585 colpisce «con pugni e calci l'Arcivescovo (...) ed altri ecclesiastici, con una violenza tale che essi si credettero in pericolo di vita». Ma il 12 novembre 1585 viene completamente guarita dall'esorcismo arcivescovile solenne e finale. Da allora Jeanne vive da buona religiosa – con il

[25] *Ibid.*, p. 107.
[26] *Ibid.*, p. 111.
[27] *Ibid.*, p. 114.
[28] *Ibid.*, p. 125.
[29] *Ibid.*, p. 70.

singolare privilegio di avere per confessore l'arcivescovo-duca in persona – fino alla morte nel 1620.

Che cosa pensare del caso di Jeanne Fery? Nel *Discours* del 1586, che riferisce il suo caso, si possono distinguere due stili diversi: da una parte i verbali delle sedute di esorcismo, redatti alla presenza di numerosi testimoni ecclesiastici e civili di cui non vi è ragione di dubitare (l'espulsione dal corpo di ogni sorta di materiali in genere disgustosi è del resto attestata in numerosi esorcismi moderni e contemporanei), dall'altra la ricostruzione *post factum* da parte della suora dei suoi patti con il Diavolo su cui si può certamente essere più scettici. La suora è evidentemente compiaciuta di trovarsi al centro dell'attenzione, a contatto diretto e quotidiano con il potente arcivescovo-duca, elevandosi molto al di sopra – grazie alle storie straordinarie che racconta – delle stesse consorelle più anziane. Un sacerdote cattolico contemporaneo, che si è occupato della possessione soprattutto nell'epoca fra le due guerre mondiali, resta piuttosto scettico su Jeanne Fery, e conclude che si tratta di misteri della psiche femminile non meno che di misteri del Diavolo. Considerato il rigore con cui sono stati descritti gli esorcismi, questo specialista cattolico ritiene possibile che ci si trovi di fronte ad un autentico caso di possessione, su cui la suora ha innestato un'improbabile preistoria di patti con il Diavolo e di parodie sacramentali sataniche[30]. Per l'influenza sulla successiva costruzione del satanismo i rituali blasfemi di cui si parla nel *Discours* – un vero *instant book*, pubblicato pochi mesi dopo i fatti – possono avere tuttavia offerto un materiale che altri avrebbero poi utilizzato in contesti diversi.

Notiamo che lo schema prevede per il momento due protagonisti: il Diavolo (con le sue legioni) e l'indemoniata. Non è ancora avvenuta la saldatura fra ciclo della possessione e ciclo della stregoneria. Questo schema – come nota Walker – è l'unico noto nel Cinquecento, in cui «il collegamento tra possessione e stregoneria non era presente»[31], e rimane prevalente agli inizi del Seicento. Anche più tardi rimane comune – non solo in Francia – per tutto il secolo XVII, ed è illustrato – per limitarci ad un solo esempio – dal caso del pittore bavarese Christoph Haizmann, esorcizzato nel 1677-1678 presso il santuario di Mariazell in Carinzia. È ancora un caso caratteristico di patto con il Diavolo, che viene sciolto da un duplice esorcismo, non prima di avere consentito al pittore di dipinge-

[30] Cfr. Pierre Debongnie C.SS.RR., «Confessioni di un'indemoniata: Giovanna Fery (1584-1585)», in *Satana*, cit., pp. 259-290.

[31] D.P. Walker, *op, cit.*, p. 75.

re il Diavolo prima come un rispettabile signore ma poi come un androgino dotato di mammelle, con un «grosso pene che finisce in un serpente», o anche con capelli verdi e tratti totalmente femminili[32]. L'interesse del caso consiste nel fatto che il posseduto è un uomo (anziché una donna) – benché, si potrebbe aggiungere, un tipo particolare di uomo tradizionalmente associato a una sensibilità quasi femminea, un artista – e che il testo che descrive gli esorcismi, il *Tropheum*, attirò l'interesse di Freud, il quale lo interpretò in chiave psicanalitica nel suo *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*[33]. Freud considera il Diavolo di Haizmann come metafora del padre, ma sono state proposte anche interpretazioni psicoanalitiche diverse e contrastanti: per esempio Ida Macalpine e Richard Hunter in uno studio del 1956 hanno sostenuto che il Diavolo del pittore Haizmann non è soltanto un «supermaschio» e quindi un'immagine del padre, ma si presenta spesso in forme androgine o femminili che secondo questi autori rivelerebbero la disperata confusione del pittore bavarese quanto alla propria identità sessuale[34]. Il primo storico del caso Haizmann, il padre Johannes Innocentius («Adalbertus») Eremiasch (1683-1729) pubblicò i due patti firmati dal pittore con il Diavolo, che non si discostano troppo dagli schemi consueti. Il Seicento è del resto un'epoca decisiva per la formazione del ciclo di Faust[35], tra l'altro in Spagna, dove il tema viene lanciato da Antonio Mira de Amescua (1574-1644) nel suo *El esclavo del demonio* (1612)[36], e in Francia nella letteratura epica[37].

[32] Cfr. il resoconto dell'esorcismo: *Tropheum Mariano-Cellense*, in «Faust in Mariazell», «*Chronik des Wiener Goethe-Vereins*», XXXIV (1924).

[33] Sigmund Freud, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*, in *Opere 1917-1923*, tr. it., Boringhieri, Torino 1977, pp. 527-560. Cfr. Luisa de Urtubey, *Freud e il diavolo*, Astrolabio, Roma 1984; Fulvio Salza, «Il simbolo del diavolo in Freud», in *L'autunno del Diavolo*, vol. II, a cura di Filippo Barbano e Dario Rei, Bompiani, Milano 1990, pp. 311-322.

[34] Ida Macalpine - Richard Hunter, *Schizophrenia 1677: A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession*, William Dawson, Londra 1956. Secondo Paul C. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, The Guilford Press, New York-Londra 1988, pp. 149-157, studiando Haizmann, Freud psicoanalizzava in realtà se stesso, diviso tra fantasie di un «patto col Diavolo» e tentazioni di conversione al cristianesimo, contro cui pure nei suoi scritti si scagliava.

[35] Cfr. E.M. Butler, *The Fortunes of Faust*, Cambridge University Press, Cambridge 1952 (2ª ed.: 1979).

[36] Cfr. Aldo Ruffinatto, «Il patto diabolico in Spagna dal Medioevo a Calderón (e oltre)», in *L'autunno del Diavolo*, vol. I, a cura di Eugenio Corsini e Eugenio Costa, Bompiani, Milano 1990, pp. 523-542.

[37] Cfr. Gabriella Bosco, «Da Plutone a Satana: percorsi diabolici dell'epica francese seicentesca», *ibid.*, pp. 557-571.

Perché questo materiale possa essere utilizzato dal satanismo manca, come si è già accennato, la figura dell'agente di Satana, il satanista-mago o satanista-stregone. Si può dire al massimo che in questi casi il posseduto o la posseduta – che non sono tecnicamente «innocenti» – siano insieme soggetto e oggetto di un'operazione diabolica, in quanto sottoscrivono incautamente il patto con il Diavolo e poi ne rimangono inestricabilmente vittime fino all'esorcismo liberatorio. A partire dal caso delle Orsoline di Aix-en-Provence del 1611 ci troviamo invece di fronte ad un classico triangolo: lei (la posseduta), lui (il Diavolo) e l'altro (il satanista-stregone che con il suo maleficio causa la possessione della vittima originariamente innocente). Per la legge della *corruptio optimi pessima* il satanista è spesso l'uomo consacrato a Dio che rovescia colpevolmente la sua funzione in quella di agente del Demonio: il sacerdote. E il gioco delle parti si fa tragico come sperimenta il primo fra questi sacerdoti «demoniaci», Louis Gaufridy, che finisce sul rogo nel 1611 per la possessione delle Orsoline di Aix-en-Provence[38]. La presenza del terzo, del satanista che non viene egli stesso posseduto ma che fa possedere dal Diavolo la vittima, «sembrò all'epoca una innovazione» (anche se ce n'era stato un preannuncio nel caso di una famosa posseduta del 1599, Marthe Brossier, peraltro già all'epoca ritenuta da molti una simulatrice), e una «innovazione destinata a un grande successo»[39]. Si assisteva, in effetti, al raccordo fra stregoneria e possessione. Il caso di Marie de Sains a Lilla segue immediatamente, dal punto di vista cronologico, il caso di Aix, che è evidentemente il suo modello. Aix e Lilla sono il modello di un caso reso celebre dal cinema, dalla letteratura e dal teatro: Loudun (1632-1640). Loudun sarà a sua volta il modello di Louviers (1642-1647), di Auxonne (1658-1663) e di diversi altri casi. Prima di Loudun un caso che presenta qualche aspetto originale è quello di Elisabeth de Ranfaing (1592-1649). In questo caso della possessione non viene accusato il sacerdote ma il medico, Charles Poirot, «che in realtà la donna desiderava segretamente» e che «diventa il capro espiatorio» delle sue nevrosi. Una volta bruciato Poirot come satanista, Elisabeth «grazie al proprio potere di dissimulazione e alla propria intensa paranoia» – sono le parole severe di uno specialista cattolico contemporaneo – «recita la parte della santa come aveva recitato quella della posseduta» e fonda una sorta di setta, la confraterni-

[38] Uno studio fondamentale, sul tema, è Jean Lorédan, *Un Grand procès de sorcellerie au XVII^e^ siècle. L'Abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx (1600-1670), d'après des documents inédits*, 2ª ed., Perrin, Parigi 1912.
[39] D.P. Walker, *op. cit.*, p. 75.

ta dei «medaglisti», che distribuisce medaglie presentate come benedette dalla Santa Trinità in persona. La confraternita viene condannata dal Sant'Uffizio nel 1644 e ancora da Papa Innocenzo X nel 1649[40].

Alcuni teologi cattolici moderni, che pure credono alla realtà della possessione, hanno molti dubbi sul fatto che il satanista, tramite un patto con il Diavolo, possa causare la possessione di una terza persona[41]. Questa possibilità è peraltro ammessa da alcuni esorcisti contemporanei[42]. L'intervento del satanista «esterno» – questa volta, come nella maggior parte dei casi, un sacerdote, Urbain Grandier – è cruciale nel caso famosissimo di Loudun[43]. Anche qui le suore in questione sono Orsoline – fra cui la madre superiora, Jeanne des Anges – e il colpevole viene identificato nuovamente nell'uomo che ha il potere sulle donne possedute, il sacerdote – ma un sacerdote fortemente sospettato di immoralità e di estendere il suo potere dalle anime ai corpi -, così come si era accusato il medico nel caso de Ranfaing. La differenza con l'episodio relativo a Jeanne Fery è evidente: qui il patto con il Diavolo non viene firmato da una delle possedute ma dal terzo, Grandier. Più che del Diavolo si deve parlare anche in questo caso di diavoli, al plurale, e il gruppo che aveva tormentato Jeanne Fery diventa una vera legione. Così Jeanne des Anges, la superiora, è posseduta da Leviatano (dell'ordine dei Serafini), Aman e Isacaron (delle Potenze), Balam (delle Dominazioni), Asmodeo e Behemot (dei Troni). La giovane religiosa Anne de Saint-Agnes (di diciannove anni) è posseduta da Achaph, Asmodeo, Berith e Achaos; Catherine de la Présentation da Penault, Caleph e Daria; Jeanne du Saint Esprit (la sorella

[40] J. Vernette, *op.cit.*, pp. 138-143. Sul caso de Ranfaing cfr. André Cuvelier, «Énergumènes, possédés et mystiques», in AA.VV., *Histoire des faits de sorcellerie*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985, pp. 55-70, che dipende dallo studio in chiave psicologico-psichiatrica (ancora indispensabile oggi) di Étienne Delcambre - Jean Lhermitte, *Un Cas enigmatique de possession diabolique en Lorraine au XVIIe siècle. Elisabeth de Ranfaing, l'énergumène de Nancy, fondatrice de l'Ordre du Refuge. Étude historique et psycho-médicale*, Société d'Archéologie Lorraine, Nancy 1956.

[41] Cfr. Mons. Boaventura Kloppenburg O.F.M. (vescovo di Novo Hamburgo, Brasile). «La Théorie du pacte avec le diable dans la magie évocatoire», in Jean-Baptiste Martin - Massimo Introvigne (a cura di), *Le Défi magique. II. Satanisme, sorcellerie*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1994, pp. 241-257.

[42] Così Pellegrino Ernetti, *La catechesi di Satana*, Segno, Udine 1992, p. 188.

[43] Ha certamente contribuito alla fama di Loudun il romanzo di Aldous Huxley, *I Diavoli di Loudun*, tr. it., Mondadori, Milano 1960, che tuttavia non è un'opera storica e ci dice di più sulle idee religiose e i pregiudizi di Huxley che non sui fatti di Loudun; dal romanzo Ken Russell ha tratto nel 1971 il suo film *I Diavoli*, dove Vanessa Redgrave interpreta Jeanne des Anges e Oliver Reed interpreta Grandier.

della superiora) da Cerbero; la novizia Séraphique da Baruch e così via. Una vera legione di Demoni deve volare su Loudun per possedere non meno di nove religiose e sette secolari, a cui si aggiungono otto religiose e tre secolari «maleficiate» anche se non veramente indemoniate[44]. Loudun è stata variamente interpretata come una mistificazione di Marie des Anges (che giocherà alla santità non meno di Elisabeth de Ranfaing) e come una manovra politica di Richelieu; il suo maggiore specialista contemporaneo, Michel de Certau riconduce giustamente l'episodio all'archetipo del teatro barocco[45], e di fatto a Loudun la maggioranza degli esorcismi sono pubblici e diventano uno spettacolo edificante. Tra le sante fasulle non manca un probabile santo autentico, Jean-Joseph Surin (1600-1665), che arriva a Loudun a Grandier bruciato (ma a suore ancora possedute), e finalmente le esorcizza con successo prendendo su di sé il Demonio, che lo tormenterà per trent'anni riducendolo da brillante scrittore spirituale a malato trattato da pazzo e disprezzato come ingombro dalle case religiose in cui risiede. Vedrà qualche miglioramento soltanto negli ultimi anni della vita. Questo padre gesuita – che crede nelle possessioni ma che definisce correttamente la Loudun del 1634 «un teatro»[46] – ha lasciato degli scritti spirituali di una qualità così straordinariamente elevata che è difficile liquidarlo semplicemente come malato di nervi. Mons. Giovanni Colombo – poi cardinale –, che gli dedicò nel 1949 un pregevole studio, ha suggerito che la santità, così come è compatibile con malattie fisiche, può essere compatibile anche con la malattia nervosa di un sacerdote evidentemente prostrato dal suo stesso zelo, e ha visto in Surin insieme *e* un santo *e* un malato[47].

Loudun è interessante per la nostra storia anche perché il Seicento ne discute in decine di *pamphlets* e di volumi (de Certau ne enumera cinquantaquattro soltanto prima del 1639, senza contare gli articoli)[48], e un

[44] M. de Certeau, *op. cit.*, pp. 136-139.
[45] *Ibid.*, p. 131.
[46] *Ibid.*, p. 290.
[47] Giovanni Colombo, *La Spiritualità del P. Surin*, studio introduttivo a Giovanni Giuseppe Surin, *I fondamenti della vita spirituale ricavati dal libro dell'Imitazione di Cristo*, Ancora, Milano 1949, pp. 7-175 (pp. 58-59). Il saggio di mons. Colombo è figlio del suo tempo, un'epoca in cui si pensava che le scienze psicologiche e psichiatriche potessero risolvere rapidamente enigmi del passato. Mons. Colombo enuncia così le tre ipotesi classiche sul caso Surin - intervento del Demonio, malattia e «notte oscura» dei mistici - e combina la seconda e la terza ritenendo che la scienza psichiatrica moderna, identificando *a posteriori* Surin come paziente «del tipo ciclotimico» (*ibid.*, p. 57), possa aiutare a escludere la prima.

tale diluvio di letteratura non poteva non penetrare nell'immaginario popolare. Come abbiamo accennato, Loudun serve da evidente modello per Louviers, dove ritroviamo il teatro degli esorcismi pubblici e dove una suora, Magdelaine Bavent – che, considerata insieme (con una interessante variante sul tema) vittima e complice, sarà condannata all'ergastolo – ci parla anche di messe sacrileghe in cui i confessori-stregoni «mettono le ostie in un pezzo di pergamena mescolate con una sorta di grasso» e «passano il tutto sulle loro parti private a partire dall'ombelico», quindi «si abbandonano alla compagnia di donne»[49]. In un caso la suora riferisce che sarebbe stato addirittura mangiato un fanciullo arrostito[50]. Come sempre è difficile accertare la verità dei fatti, tanto più che al momento del processo due dei confessori accusati erano già morti e di uno i giudici dovettero contentarsi di esumare il corpo per farlo bruciare. Solo il terzo dei confessori in ordine di tempo, Thomas Boulle, sarà condannato e bruciato nel 1647. Qualche moderno è rimasto scettico sulle rivelazioni di Magdelaine Bavent (che peraltro non aveva nulla da guadagnare nel confessarsi satanista)[51]. Tuttavia il caso La Voisin – dove i fatti sembrano certi – non permette di escludere che anche nell'episodio di Louviers si siano davvero verificate atrocità.

Il primo vero processo di satanismo: il caso La Voisin

Il processo La Voisin rappresenta per la prima volta un caso di satanismo nel senso contemporaneo del termine, anche se mancano gli elementi organizzativi e l'ideologia del satanismo del secolo scorso e del nostro. Tuttavia si tratta di un episodio in cui siamo già usciti dal ciclo selvaggio, contadino e folklorico della stregoneria e del Sabba: ci troviamo infatti alla corte di Luigi XIV. E siamo anche al di là dei casi di possessione (o di possessione e stregoneria combinate, da Aix a Louviers), perché lo scopo di una congrega di satanisti non è quello di far possedere dal Demonio una o più indemoniate: ci si prefigge già di organizzare con continuità liturgie sataniche per procurarsi benefici materiali. Inoltre con il ca-

[48] M. de Certau, *op. cit.*, pp. 272-273.
[49] *Histoire de Magdelaine Bavent, Religieuse du Monastère de Saint-Louis de Louviers*, Jacques le Gentil, Parigi 1652 (*reprint*: Léon Deshays, Rouen 1878), p. 29.
[50] *Ibid.*, p. 31.
[51] Cfr. Karl R.H. Frick, *Die Satanisten*, Akademische Drück- u. Verlagsanstalt, Graz 1985, p. 119.

so La Voisin nasce l'espressione «Messa nera», e l'idea di celebrare «al contrario» la Messa cattolica trasformandola in Messa demoniaca acquista una tecnicità che non si ritrova in nessun caso precedente. Questo non significa che, fin dagli inizi del Seicento (e forse qualche anno prima), non fossero state inscenate – o almeno sospettate – parodie sataniche di liturgie cattoliche, che abbiamo visto delinearsi nei casi urbani e borghesi di possessione e affacciarsi tardivamente (forse per influenza di ambienti estranei alle campagne) negli ultimi Sabba.

Una peculiarità del caso La Voisin è il contesto totalmente non religioso in cui ne viene organizzata la repressione. È la polizia laica – non l'autorità ecclesiastica – che nel marzo del 1679 alla corte di Luigi XIV, guidata dal temibile prefetto Nicholas de la Reynie, organizza una commissione di inchiesta – metà giudiziaria e metà poliziesca, e certo dotata di poteri straordinari -, la Commission de l'Arsénal, chiamata popolarmente «Camera ardente» perché teneva le sue sessioni in una stanza buia e nera illuminata da candele. Non è inopportuno ricordare che la corte di Luigi XIV era stata chiamata «la corte dell'arsenico», e aveva visto numerosi sgradevoli episodi di veleni. La corruzione morale – dal re, con la sua costellazione di amanti e favorite, in giù – non era né moderata né nascosta (anche se Luigi XIV aveva periodici accessi di misticismo e di ritorno alla Chiesa), e gli interessi per l'esoterismo e le scienze occulte che erano stati tipici del Cinquecento parigino venivano coltivati dalle dame e dai gentiluomini di corte del Seicento in una forma che li riduceva a mere superstizioni. È in questo contesto che diventa spiegabile il successo presso le nobildonne più vicine al re di una merciaia come Catherine Deshayes, divenuta per matrimonio Montvoisin e che preferiva farsi chiamare – con un falso tocco di nobiltà – La Voisin. Catherine La Voisin teneva per le dame di corte e per i loro amici quello che apparentemente era un onesto spaccio di cosmetici e di medicinali di più o meno dubbia efficacia; in realtà si vendevano anche veleni, si organizzavano aborti (spesso «necessari», considerato il clima di corte) e si facevano previsioni astrologiche. A partire dal 1672-1673 si comincia a sospettare che ci sia anche dell'altro. I resoconti dei processi delle indemoniate avevano mostrato gli usi blasfemi suggeriti dal Demonio per le ostie consacrate. Il teatro barocco di Loudun e di Louviers aveva lo scopo di suscitare l'orrore delle anime pie e di rafforzare la devozione all'Eucarestia contro le negazioni protestanti. Ma non mancava qualcuno che da questi resoconti riteneva di trarre un'informazione di maggiore utilità pratica: non si poteva dubitare – lo assicurava il Demonio – che le ostie garantissero straordinari poteri. Catherine La Voisin si diede dunque a vendere,

oltre a paccottiglia magica di poco prezzo, ostie consacrate che smerciava a prezzi molto più alti. Secondo le successive indagini della polizia di la Reynie il traffico la rese ragionevolmente ricca – anche se fu arrestata prima di arrivare ai centomila scudi che voleva accumulare per ritirarsi pacificamente in Italia – e la spinse a costituire una vera e propria organizzazione, guidata da donne (tutte borghesi, ma con una straordinaria influenza sulle clienti nobili) e favorita dalla venale complicità di almeno una cinquantina di sacerdoti (tanti ne fece arrestare l'efficiente prefetto di polizia fra il 1673 e il 1680, cominciando prima ancora di scoprire il ruolo della La Voisin). Non si deve credere a fantasie di pie suore o di confessori troppo zelanti: il caso «è costruito su una solida base di fatti storici» e i documenti conservati nella Biblioteca Nazionale e in altre biblioteche di Parigi rivelano la mano professionale di poliziotti senza troppe fantasie per la testa[52]. I tempi – del resto – erano maturi: se è vero che la datazione dei manuali chiamati «grimori» è un vero rompicapo per gli storici della magia, un'origine fra la fine del Cinquecento e la fine del Seicento sembra la più probabile per i grimori che riportano forme più o meno sofisticate di patti con il Diavolo e di evocazioni demoniache.

Giacché il semplice traffico di polveri, unguenti e pozioni con pezzi di ostie consacrate non è sufficiente a ottenere i risultati promessi, probabilmente sempre ispirati dalla letteratura sui processi di stregoneria e di possessione, la La Voisin e i suoi principali complici organizzano anche il primo ciclo duraturo di moderne Messe nere. Sembra che questi episodi siano iniziati nel 1666 con l'acquisto da parte della La Voisin (che si serviva anche di altri edifici) di una casa in rue Beauregard nel sobborgo parigino di Villeneuve. In rue Beauregard la La Voisin aveva fatto costruire, in giardino, un padiglione che nascondeva una vera e propria cappella satanica con pareti tappezzate di nero e un altare dietro al quale si trovava una tenda nera con una croce bianca. Il drappo d'altare era nero, con ceri pure neri preparati con grasso umano fornito da uno dei boia reali, Levasseur. Sotto il drappo nero dell'altare la polizia di la Reynie trova un materasso, il cui scopo diventa evidente quando un buon numero di testimoni riferiscono che la Messa nera viene celebrata sul corpo nudo di una donna che funge da altare. Il sacerdote «ne bacia le parti private», vi immerge l'ostia e quindi si congiunge con lei[53]. Oltre all'inversione della

[52] G. Zacharias, *op. cit.*, p. 101. Esprime dubbi sulla realtà delle «Messe nere» alla corte di Luigi XIV François Bluche, *Louis XIV*, Fayard, Parigi 1986, pp. 405-407, ma i suoi argomenti non sembrano convincenti (e la sua narrazione è così imprecisa da fare dubitare che abbia consultato i documenti di polizia del tempo).

Messa cattolica è notevole nelle cerimonie della La Voisin il sacrificio cruento al momento dell'offertorio. Dopo l'arresto della madre, Marguerite, figlia della La Voisin, confessa dapprima il sacrificio di una colomba (forse con sacrilego riferimento allo Spirito Santo), quindi l'offerta a Satana di feti abortiti nella bottega della La Voisin, e finalmente di bambini, figli di popolani adescati da complici. Sembra che l'innovazione sia dovuta a un sacerdote cattolico in difficoltà con la Chiesa ma (sembrerebbe) non spretato, Guibourg (1603-1683)[54]. Nella rue Beauregard venne trovato anche un forno crematorio con resti di corpi bruciati. Catherine La Voisin dichiarò più tardi alla polizia di avere bruciato duemila «bambini» fra il 1666 e il 1679, ma si trattava per la grande maggioranza dei risultati degli aborti di cui la sua organizzazione aveva fatto un'industria. In alcuni casi tuttavia – di cui rimangono sufficienti testimonianze – dei bambini sarebbero stati sgozzati e sacrificati. I documenti sono straordinariamente poco interessati al rituale (che non sembra una passione dei delegati di polizia), ma ci rimane qualche formula. Così sacrificando i bambini (o, più spesso, i feti abortiti) Guibourg avrebbe usato la formula: «Astaroth, Asmodeo, principi dell'amicizia, vi scongiuro di accettare il sacrificio che vi offro di questo bambino per le cose che vi chiedo...». Qualche volta la formula veniva pronunciata dal (più normalmente *dalla*) cliente che aveva ordinato la Messa. Sembra che una cliente affezionata fosse Françoise Athenaïs de Montespan (1641-1707), la bella marchesa che temeva di perdere i favori del re e che morirà nel convento dove si era ritirata per espiare i suoi molti peccati. Gli agenti di la Reynie si fanno descrivere parecchie messe in cui la Montespan fungeva da altare. Ma l'elenco di duchesse, contesse e marchese che frequentano i riti della La Voisin e di Guibourg (a cui partecipano anche altri sacerdoti) è impressionante. Ad alcune delle clienti viene proposto, durante la Messa, di bere dal calice «lo sperma di entrambi i sessi» (cioè sperma maschile e secrezioni sessuali femminili), e meglio ancora il loro stesso sangue mestruale unito a questo elisir[55]. Un tocco arcaico è costituito dall'aggiunta di «sangue di pipistrello disseccato», ma il consumo di «elisir» a

[53] Testimonianza Lesage, in François Ravaisson-Mollien, *Archives de la Bastille. Documents inédits*, 19 voll., A. Durand et Pedone-Lauriel, Parigi 1866-1904, vol. VI (1873), p. 55.

[54] Sfortunatamente sempre menzionato nei documenti con il solo cognome.

[55] Interrogatorio Guibourg, in F. Ravaisson-Mollien, *op. cit.*, vol. VI, p. 335. Jean-Christian Petitfils, *Madame de Montespan*, Fayard, Parigi 1988, p. 227, esprime peraltro dei dubbi sull'effettiva colpevolezza della de Montespan.

base di secrezioni sessuali e di sangue mestruale aveva una lunga tradizione nella magia (non necessariamente nel satanismo) ed era giunto in Occidente dall'India e dalla Cina, dove queste pratiche erano conosciute già almeno qualche decennio prima dell'anno 1000 d.C.[56]. L'uso dell'elisir è diventato un classico delle moderne Messe nere, insieme all'inserimento dell'ostia consacrata durante la Messa nera (o prima della cerimonia) nelle parti intime della donna che funge da altare. Questa pratica si ritroverà nelle Messe nere che alcuni sacerdoti del circolo della La Voisin, sfuggiti al processo, continueranno verso la fine del secolo (saranno scoperti nel 1695)[57]. La La Voisin e Guibourg vennero persi dalle stesse dimensioni della loro organizzazione, che era impossibile tenere segreta, tanto più in un'epoca in cui la polizia non era frenata da eccessivi scrupoli. La Camera ardente venne istituita con l'approvazione del re, che temeva di venire avvelenato da qualche amante delusa. Funzionò soltanto per un anno e mezzo, dal marzo del 1679 all'agosto 1680, quando Luigi XIV ordinò che venisse dissolta, impaurito dallo scandalo che avrebbe potuto travolgere una persona così vicina a lui come madame de Montespan. Nel 1709 il re fece bruciare numerosi documenti della Camera ardente, ma la Reynie – il cui zelo in questa vicenda sembra peraltro più professionale che politico – ne aveva fatte fare diverse copie, di cui alcune sopravvivono. In due anni il commissario di Luigi XIV aveva arrestato 319 persone, ma i nobili vennero subito rilasciati e le dame di corte non vennero troppo inquietate. Trentasei persone – fra cui Catherine La Voisin nel 1680 – vennero giustiziate, trentaquattro esiliate e quattro incarcerate a vita. Si stava ancora dibattendo sulla sorte di Guibourg, in prigione (ma che alcuni volevano giustiziato), quando il principale complice della La Voisin morì nel 1683.

Nonostante l'appendice scoperta nel 1695, a cui abbiamo fatto cenno (ma si trattava di reduci che cercavano di tenere in vita un affare lucroso), l'azione poliziesca di la Reynie stroncò efficacemente il gruppo satanista di Parigi, che non era destinato a lasciare tracce dirette. Nel 1745 venne bruciato in Francia un sacerdote, Louis Debarez, accusato di avere organizzato Messe nere per ritrovare un tesoro nascosto[58] – una mania tipica dei maghi del Settecento e del primo Ottocento – ma, se pure si deve credere ai suoi accusatori, poteva trattarsi di qualcuno che aveva semplice-

[56] Su queste tecniche e sui loro usi nella magia del nostro secolo cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Carnago (Varese) 1993, pp. 149-160.
[57] F. Ravaisson-Mollien, *op. cit.*, vol. VII (1874), p. 172.
[58] G. Zacharias, *op. cit.*, p. 117.

mente letto sulle gazzette i resoconti delle attività della Camera ardente. Nonostante le leggende dure a morire, sembra certo che del circolo della La Voisin e di Guibourg non sia rimasto nulla. Si trattava, effettivamente, di satanisti? La risposta deve essere positiva, in quanto troviamo qui liturgie organizzate con continuità, un'organizzazione, un rituale che prende dai cicli stregonici e dalla letteratura sulla possessione una serie di elementi che esistevano in forma sparsa, li fonde in un insieme organico e li consegna al satanismo moderno. La base ideologica rimane però ancora piuttosto tenue, dal momento che dai documenti emerge con chiarezza che il fine dei satanisti parigini è sempre e soltanto utilitaristico. Il potere che ci si propone di acquistare non è neppure inteso come autotrasformazione o auto-realizzazione. Per Guibourg e la La Voisin – e lo confesseranno – si tratta semplicemente di arricchirsi. Per le loro clienti, già ricche, si tratta di conseguire il favore (e molto spesso l'amore, di cui Luigi XIV sapeva essere contemporaneamente largo a più di una favorita) del re o di qualche altro personaggio di corte. Da questo punto di vista si fa perfino un passo indietro rispetto alla letteratura sulle possedute e sui satanisti – veri o presunti – accusati di indemoniarle con un maleficio. In costoro si ritrova – non fosse altro che nella ricostruzione sospetta dei processi – un barlume di satanismo per il satanismo, di passione per il Diavolo. Nonostante l'enormità dei loro crimini – che si hanno buone ragioni per ritenere assolutamente reali – Catherine La Voisin, Guibourg e le loro nobili clienti erano invece ancora impegnate in una piccola aritmetica da maghi a pagamento. Nessuno dei protagonisti del clamoroso caso di Parigi lotta per l'abbattimento del cristianesimo o per la gloria di Satana: più prosaicamente l'obiettivo è superare con l'aiuto del Demonio una rivale in amore più giovane (per la Montespan) o guadagnare abbastanza per ritirarsi in una bella casetta in Italia (per la La Voisin). Questi aspetti particolarmente squallidi non ci permettono ancora di parlare di satanismo nel senso di venerazione del Demonio che nonostante tutto, nei casi moderni, implica almeno in alcuni dei protagonisti una certa gratuità. Troveremo qualcosa di più simile ad uno slancio di entusiasmo per il Principe delle Tenebre in episodi settecenteschi in Italia, in Inghilterra e in Russia, ma dovremo chiederci con attenzione se anche in questi casi non si tratti, almeno parzialmente, di false piste.

2. Italia: il Diavolo in convento

«Misticismo delirante», «dottrina che, sotto il velo della spiritualità, lascia campo libero al disordine», «turpitudini rivoltanti», «forme schifose», «libertinaggio mostruoso». Con queste espressioni poco diplomatiche Henri Grégoire (1750-1831) nel secondo volume della sua *Histoire des sectes religieuses* designa una «setta» che considera particolarmente odiosa[1]. Si tratta dello stesso Grégoire che durante la Rivoluzione era stata una delle figure principali della «Chiesa costituzionale» dichiarata scismatica da Roma. Dopo la Rivoluzione, più prudentemente, se la prendeva con le «sette religiose», e la sua opera monumentale (cinque volumi, poi portati a sei) può essere considerata il primo esempio di letteratura anti-sette[2]. L'oggetto degli strali di Grégoire non è una setta satanica, ma una forma di spiritualità di origine seicentesca sorta all'interno della Chiesa cattolica, il quietismo. Nato sulla base di pratiche spirituali diffuse negli anni 1670-1680 e della teologia dello spagnolo Miguel de Molinos (1628-1696), condannato dal papa Innocenzo XI nel 1687, il quietismo francese è collegato al nome di madame Jeanne-Marie Guyon (1648-1717). Un'analisi e una storia del quietismo avrebbero poco a che fare con il nostro argomento, ma un aspetto merita di ritenere la nostra at-

[1] (Henri) Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2ª ed. ampliata, Baudouin Frères, Parigi 1828, 6 voll., vol. II, pp. 96-107.

[2] Si distingue oggi fra una letteratura «anti-sette», di ispirazione laica, e una «contro le sette» di ispirazione religiosa. Grégoire appartiene più alla prima categoria che alla seconda, perché molte «sette» vengono attaccate con considerazioni di fatto e non di dottrina. Per tutta l'opera Grégoire non cessa del resto di condurre un'apologia del giansenismo e del gallicanesimo e una critica della gerarchia cattolica.

tenzione. I quietisti consideravano l'orazione mentale, che tendeva a raggiungere uno stato di contemplazione, come via unica di accesso alla salvezza, disprezzando le devozioni esteriori e le opere di bene. L'unica strada per la salvezza consisteva in una «contemplazione di quiete», in cui si trattava di svuotare lo spirito da ogni altro contenuto attendendo la manifestazione di Dio (e qui Grégoire si rivela acuto quando paragona il quietismo ad aspetti dell'induismo e del sufismo islamico)[3]. Benché madame Guyon abbia personalmente – almeno secondo gli storici più recenti – condotto una vita morale e pia, qualcuno poteva facilmente interpretare il quietismo come liberazione dalla legge morale (perché per chi ha raggiunto la quiete del puro amore tutto diventa lecito) e quindi come incitamento alla licenza e al libertinaggio. Molinos aveva del resto sostenuto – anche se come un paradosso – che l'atto carnale materialmente illecito commesso in stato di completo abbandono contemplativo non era peccato. Il quietismo ha formato oggetto di interpretazioni contrastanti[4]. Per alcuni si trattava di una pedagogia mistica in cui il pendolo – come è frequente nella storia della spiritualità – si muoveva radicalmente in direzione dell'esperienza come reazione a tendenze eccessivamente razionalistiche e dottrinarie pure diffuse nel Seicento. Per altri il quietismo si riallacciava all'antinomismo delle eresie medioevali – per cui il credente «puro» diventa impeccabile, e di fatto non pecca qualunque cosa faccia – e nei suoi peggiori rappresentanti diveniva una giustificazione per attività erotiche e sessuali compiute con il pretesto della mistica. Qui – nella repressione anti-quietista che inizia nel Seicento e continua per tutto il Settecento – spuntano anche il Diavolo e il satanismo. In casi estremi – certo non rappresentativi di tutto il movimento – alcuni quietisti vengono accusati di spingere il loro antinomismo fino al commercio con il Diavolo. All'inizio, stando alle accuse, si argomenta che se a chi ha raggiunto la perfezione della quiete divina tutto è lecito – dove «tutto» va inteso senza eccezioni – anche i patti con il Diavolo, perseguiti per i vantaggi materiali che dovrebbero garantire, non possono considerarsi veramente proibiti e dannosi. Ma, alla fine dell'itinerario, l'originaria giustificazione mistica o quietistica viene meno, e ci troviamo in un clima di satanismo e Messe nere non dissimile (anche se meno cruento) da quello parigino della La Voisin (nel cui caso si era del resto parlato – forse a torto – di influenze quietistiche).

[3] H. Grégoire, *op. cit.*, vol. II, p. 94.
[4] Su cui cfr. Massimo Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1948.

Per una serie di ragioni gli episodi «satanici» del quietismo si concentrano in Italia nel Settecento, in un ciclo toscano – grandemente esagerato da Grégoire e da tutta una serie di autori successivi – e in un ciclo emiliano, meno noto ma riportato alla luce da un pregevole studio del 1988 di Giuseppe Orlandi. Soprattutto a Reggio Emilia si verificano una serie di casi singolari, che hanno in genere come protagonisti sacerdoti che si procurano avventure boccaccesche con le loro penitenti – nobildonne, suore ma anche donne del popolo – persuadendole (come riferirà una di loro) a stare «quietissime, essendo cose che si potevano eseguire senza peccato, piacendo a Dio di far vedere anche a' peccatori che nello stesso peccato lo possono seguire»[5]. Ne esce il quadro di un clima malsano in cui confessori e penitenti alternano Ave Maria e accoppiamenti, carezze e «atti di amor di Dio»: un quadro che mostra – se le testimonianze rese nei processi ecclesiastici sono affidabili – a quali eccessi immorali potesse spingersi un certo quietismo. In due o tre casi si affacciano anche le arti magiche e il Diavolo. Trascurando episodi minori, il caso più interessante è quello del padre Domenico Costantini, oratoriano di Reggio di costumi piuttosto discussi, tanto che una visita apostolica all'Oratorio reggiano poté ricostruirne tutta una serie di avventure e disavventure amorose. Nel 1771, all'età di 43 anni (era nato a Reggiolo nel 1728), Costantini venne accusato di qualche cosa di peggio da Agata Gorisi, una ragazza di vent'anni di Fabbrico che soggiornava a Reggio presso le Francescane dell'Ascensione per verificare una sua eventuale vocazione. La Gorisi dichiarava al vicario generale di Reggio che Costantini affermava che non costituiva sacrilegio «ricevere la Santa Eucarestia in peccato» e che la confessione era soltanto una superstizione. Orlandi ricollega queste accuse al clima quietistico dell'Oratorio di Reggio, e le peggiori deviazioni del quietismo emergono da una testimonianza di un'altra penitente di Costantini, suor Emilia Marianna Rossi, secondo la quale il confessore le avrebbe detto «che si potea far peccati quanti se ne volea, e poi diventar santo». Costantini avrebbe peraltro «tentato ad atti affatto impuri» la Gorisi e una serie di altre penitenti che si presentarono a testimoniare, e avrebbe finito per negare – certo al di là di quanto veniva normalmente rimproverato ai quietisti – le principali verità della fede cattolica. Nonostante le minacce di Costantini, nel 1772 la Gorisi si ripresentò a testimoniare informando l'autorità ecclesiastica di pratiche ben più gravi della semplice immoralità. «Esso Padre Costantini suddetto» riferiva infatti la Gorisi «m'insegnò ad avere commercio diso-

[5] Giuseppe Orlandi, *La fede al vaglio. Quietismo, satanismo e massoneria nel Ducato di Modena tra Sette e Ottocento*, Aedes Muratoriana, Modena 1988, p. 34.

nesto col demonio in figura del detto Padre, e a calpestare per questo ogni giorno particole o ostie consecrate, a donare undici volte l'anima mia al demonio, quando volea peccar col demonio in sua figura». Lo stesso Costantini portava le ostie consacrate alla Gorisi, che così «quasi ogni giorno calpestava l'Eucaristia». Il sacerdote promette alla giovane un risultato concreto: la «soddisfazione», intesa come uno stato di consolazione mistica sensibile ma non senza toni chiaramente sensuali o sessuali. Le pratiche demoniache non permettono alla Gorisi di conseguire la «soddisfazione», e Costantini propone un ulteriore espediente, che abbiamo già incontrato nei processi di possessione: «una scrittura al demonio affine di avere l'intento desiderato». La Gorisi firma dunque il patto con il Diavolo, e il demonio compare «in figura del Signor Giuseppe Medici», un amico del sacerdote. La giovane calpesta un'ostia consacrata e insieme con il padre Costantini adora «il demonio» (cioè verosimilmente il compiacente signor Giuseppe Medici) in ginocchio con una serie di preghiere blasfeme. Dopo di che la Gorisi «pecca» sia con Costantini che con «il demonio». Ma continua a non avere «soddisfazione». Infaticabile – sempre a credere alla Gorisi – Costantini propone allora la Messa nera, in casa della sorella di Agata, Carlotta, con la presenza della figlia di Carlotta, Marianna, che ha soltanto tre anni di età. Costantini estrae da una borsa di cuoio «tre piccole palle della grandezza circa d'una nociuola», le bacia «sette volte per una», ne mette una davanti alla porta della stanza, «l'altra in seno a me» (Agata) e si tiene in mano la terza. Sulle palle traccia diciassette segni di croce, «otto colla mano destra, gli altri colla sinistra». Dopo di che viene il Demonio «nella figura di esso P. Costantini» e Agata e Carlotta lo adorano. Costantini ha portato la consueta ostia consacrata, che viene calpestata. Nella sua testimonianza la Gorisi nota l'incongruenza perché «ora per altro diceva che non era vero Gesù fosse nell'Eucaristia; ora diceva il detto P. Domenico Costantini che vi era Gesù nell'Eucaristia, e che avea animo di disprezzarlo». Al culmine della cerimonia Agata e Carlotta «peccano col demonio». Costantini traccia quindi segni cabalistici e legge orazioni da un librino «scritto minutissimo» che aveva «in principio (...) la figura di un demonio, nel mezzo cinque pagine bianche, e nella terza di queste ci era la figura d'una donna ignuda che abbracciavasi con un uomo pure ignudo, ed infine eravi la figura di donna ed uomo ignudi, ed in atto affatto disonesto». Agata non sa leggere ma sa «che il libro era piccolo, e che per asserzione del detto Padre Costantini insegnava a far le cose che esso Padre operava». La cerimonia non è finita: Costantini estrae una scatola nera, da cui trae una nuova ostia intorno a cui accende due candele e che consacra. Si fa portare acqua (che benedice con «diciannove o ventuno segni di cro-

ce») e sale intero che mescola con i frammenti di ostia. Chiede quindi ad Agata di spogliarsi e di mettersi sopra il letto della stanza «capivolta (...) tenendo le spalle verso il muro, le gambe alzate verso il muro ed allargate, e sostentandomi esso P. Domenico Costantini le ginocchia con una mano, coll'altra prese dalle mani della Carlotta il bicchiero suddetto, e, fatti nove segni di croce e recitate delle parole, vuotò tre volte dell'acqua di detto bicchiero nella natura» (cioè nella vagina) informando la giovane di averla così battezzata in nome del Demonio. Quindi prende un frammento di ostia consacrata «e me la mise nella natura, pronunciando le parole stesse che dicono i Ministri del Signore quando comunicano nelle chiese». La cerimonia si ripete con la sorella Carlotta; segue un ringraziamento al Demonio e una divisione di quanto rimane dell'ostia consacrata in quattro parti che vengono poste nel seno ad Agata e Carlotta, e rispettivamente indosso al sacerdote e alla piccola Marianna. La «soddisfazione» dopo la Messa nera non è straordinaria, ma cominciano ad apparire nelle stanze di Agata e Carlotta «doni del Demonio»: calze bianche di seta, scialli, «due superbe cuffie», «un orologio» e perfino monete d'oro. La cerimonia satanica si ripete parecchie volte alla presenza di persone che Agata indica, e le tradizioni emiliane vogliono la loro parte quando in una delle Messe nere insieme all'ostia viene offerto «un tortello dolce» consacrato, assicura Costantini, dallo stesso Demonio. Alla fine Agata si pone al collo un'immagine del Demonio, comincia ad usare una versione demoniaca dell'acqua santa e a cercare di reclutare suore del monastero dove vive ed anche persone secolari per le cerimonie sataniche. L'elenco comprende un buon numero di persone di Reggio, che le autorità ecclesiastiche iniziano ad interrogare[6].

Molti testimoni confermarono nella sostanza le accuse di Agata. Quest'ultima nel corso del 1772 si lamentò ripetutamente delle pressioni e delle minacce di morte di Costantini perché ritrattasse. È interessante notare che le autorità ecclesiastiche estensi – e Roma, a cui avevano chiesto istruzioni – si comportarono con grande cautela; da Roma era stato esplicitamente vietato l'arresto di padre Costantini, e del resto la stessa Inquisizione del Ducato di Modena era nota nel Settecento per comminare nei casi di magia e stregoneria pene «poco più che simboliche»[7]. Finalmente, con quello che Orlandi chiama un «colpo di scena», nell'agosto del 1772 Agata Gorisi ritratta tutte le accuse, e lo stesso fanno alcuni dei testi. Ma

[6] Testo completo della deposizione di Agata Gorisi del 1772 in appendice a G. Orlandi, *op. cit.*, pp. 131-148.
[7] *Ibid.*, p. 71.

non tutti: alcune penitenti – le più protette a causa della loro posizione sociale, nota Orlandi, dalle minacce di padre Costantini – mantengono la versione originaria. Le autorità ecclesiastiche – che non avevano troppa voglia di condannare in assenza di prove schiaccianti, né di sollevare uno scandalo intorno agli Oratoriani – chiudono il procedimento, forse (qualche documento manca) con lievi pene per il Costantini. Quest'ultimo si metterà ripetutamente nei guai negli anni successivi per avventure boccaccesche da cui peraltro saranno assenti Messe nere e patti con il Diavolo. Costantini non rischierà più, dopo il caso Gorisi, di passare per satanista, ma – risparmiato, in un clima ormai molto tollerante, dall'Inquisizione – verrà punito per i suoi *exploits* erotici dal «morbo gallico» e da una solenne bastonatura da parte di un rivale in amore[8]. Questi accadimenti – certo sgraditi al padre Costantini, ma forse non privi di una giustizia poetica – non fanno più parte della nostra storia. Sarebbe più interessante sapere che cosa ci sia di vero nell'*affaire* delle Messe nere reggiane e nella presenza nella città emiliana intorno al 1770 di una conventicola di satanisti con una derivazione dagli aspetti più estremi del quietismo. Giuseppe Orlandi – dopo una minuziosa discussione dei documenti – scrive che «i verbali delle deposizioni della giovane [Agata Gorisi] sono talmente ricchi di episodi, di circostanze, di nomi di persone che avrebbero potuto venire chiamate a testimoniare – e in parte lo furono – da far ritenere pressoché impossibile che abbia potuto inventarsi tutto di sana pianta». La ritrattazione è spiegabile con le pressioni e le minacce di Costantini, di fronte alle quali Agata – non particolarmente sostenuta (a differenza di quanto accadeva per le possedute del Seicento) da un'autorità ecclesiastica davvero desiderosa di colpire – si trovava in una posizione di obiettiva debolezza. Orlandi ritiene tuttavia che alcuni particolari non siano credibili: non si tratta solo delle apparizioni personali del Demonio, ma anche di prodezze sessuali (in un'occasione sette rapporti consecutivi in una sola notte) che sembra eccessivo attribuire a padre Costantini, nonostante la sua fama di amatore e di gaudente. Le apparizioni del Demonio possono essere lette, secondo Orlandi, «in chiave onirica o simbolica»[9]. Uno studio del documento mostra peraltro che il Demonio si presenta sempre «in figura» di qualche persona (spesso lo stesso Costantini), e se è vero che nella descrizione delle scene sataniche si parla di Costantini-demonio e di Costantini-sacerdote come se fossero due persone diverse contemporaneamente presenti, non è difficile supporre che il sacerdote abbia potuto

[8] *Ibid.*, pp. 64-65.
[9] *Ibid.*, pp. 52-53.

suggestionare Agata e altre adepte facendo passare se stesso o l'uno o l'altro dei suoi complici per il Diavolo incarnato. Naturalmente in tutto l'episodio è difficile «discernere con certezza assoluta il vero dal falso»[10]. La pluralità di testimoni fra loro indipendenti – che infatti romperanno l'unità del fronte accusatorio al momento delle ritrattazioni – lascia supporre che qualche cosa di vero ci sia stato. Se si tratta soltanto della passione per le donne di un sacerdote indegno (confermata da episodi successivi della vita di Costantini), l'episodio non è particolarmente interessante. Se invece a Reggio nel 1770 si sottoscrivevano veramente patti con il Diavolo e si celebravano Messe nere – frutto, se l'ipotesi è esatta, non solo né necessariamente della creatività di padre Costantini, dal momento che i libri più o meno devoti sui processi di possessione circolavano in abbondanza, e il caso La Voisin aveva dato origine a un'ampia letteratura – siamo di fronte al riemergere del satanismo circa cento anni dopo la tragedia parigina della Camera ardente. In questo caso non sarebbe necessario supporre una filiazione sotterranea diretta (bastavano ampiamente i documenti scritti sugli avvenimenti del Seicento, che non era difficile procurarsi), anche se non si può escludere che il caso di Reggio – dove la descrizione di una Messa nera è particolarmente netta – si inserisca in un ciclo di episodi più ampio. A proposito dei quietisti le accuse di turpitudini sessuali erano del resto frequenti, e occasionalmente non mancava un riferimento demoniaco. Se la questione del quietismo rimane intricata – e oggetto di vivaci controversie da parte degli studiosi contemporanei – la relazione fra quietismo e ipotesi di satanismo nell'episodio reggiano mostra le possibilità di rovesciamento, in casi estremi e certamente eterodossi, di una mistica cattolica deviata in mistica diabolica. L'Ottocento, con il caso di Boullan, offrirà un esempio clamoroso di come il rischio di questo paradossale rovesciamento non sia soltanto teorico.

[10] *Ibid.*, p. 41.

3. Inghilterra: il Diavolo in Parlamento

Nel 1762 il re d'Inghilterra, Giorgio III, nominò come suo primo ministro il conservatore John Stuart, terzo conte di Bute (1713-1792). Di indole pacifica e conciliante, Bute mantenne al loro posto la maggioranza dei ministri nominati dal suo predecessore e avversario politico Thomas Pelham-Holles, secondo duca di Newcastle (1693-1768), e nominò soltanto tre ministri nuovi. Come Cancelliere dello Scacchiere (ministro delle Finanze di Sua Maestà, ma all'epoca non del Tesoro, perché queste ultime competenze spettavano allo stesso primo ministro), Bute scelse sir Francis Dashwood (1708-1781), figlio di un uomo d'affari che era stato creato baronetto dalla regina Anna nel 1707 e aveva sposato una figlia del conte di Westmorland. Grazie a questo matrimonio il figlio – il Cancelliere dello Scacchiere – sarebbe diventato il quindicesimo barone Le Despenser. Fra gli oppositori del nuovo governo il più feroce era John Wilkes (1727-1797), giornalista e deputato. Quando Dashwood venne nominato ministro, Wilkes si sentì insieme offeso e soddisfatto. Offeso, perché frequentava gli stessi ambienti di Dashwood e – anche se non aveva né la ricchezza né le parentele nobiliari del nuovo Cancelliere dello Scacchiere – si considerava più esperto sia di politica che di economia, e aveva sperato che ci fosse un posto anche per lui nel governo di conciliazione nazionale di Bute. Soddisfatto, perché conosceva alcuni particolari poco noti della vita del suo amico Dashwood che avrebbe potuto a tempo debito utilizzare nella sua polemica contro il governo. Wilkes era un agitatore che per le sue offese al re e al governo dovette andare in esilio e in prigione (il che aumentò peraltro la sua popolarità), e non era alieno dal vendere la sua penna avvelenata di giornalista popolare per una carica o anche soltanto per una buona somma di denaro. Ma era stato per anni fra

i migliori amici di Dashwood, e aveva partecipato a diverse sue attività. Tra queste si contavano un club letterario che esiste ancora oggi – la Società dei Dilettanti – costituita da coloro che avevano compiuto almeno un viaggio in Italia, una società ancora più esclusiva riservata a chi come Dashwood era stato anche in Turchia (o almeno aveva avuto qualche cosa a che fare con questo paese) e un'istituzione di fama più dubbia – benché anche delle prime due si dicesse che avevano a che fare con il vino e con donne di dubbi costumi – chiamata (sembra) Società di San Francesco. Wilkes cominciò a lasciare intendere – dosando le rivelazioni da abile giornalista, ma anche offrendo al governo di tacere se gli fosse stato conferito un incarico prestigioso (governatore in Canada o almeno ambasciatore a Costantinopoli) – che la Società di San Francesco era, in realtà, un gruppo di satanisti.

Nel 1763 il moderato e pacifico Bute fu così disturbato dalle polemiche e dagli insulti di Wilkes da dimettersi, con il pretesto che le pressioni eccessive del suo incarico lo avevano fatto ammalare. Il re nominò come suo successore George Grenville (1712-1770) che (come tutti i primi ministri che, a differenza di Bute, facevano parte della Camera dei Comuni e non di quella dei Lord) assunse personalmente anche la carica di Cancelliere dello Scacchiere. Dashwood si trovò senza lavoro, e rimase nel giro del governo con l'incarico reale – prestigioso ma largamente onorifico – di Keeper of the Great Wardrobe (una carica che comportava, come sola responsabilità, la predisposizione degli abiti da cerimonia per incoronazioni, matrimoni e funerali dei membri della Casa reale e altre cerimonie di consimile importanza). Grenville affidò peraltro a Dashwood l'incarico di negoziare con il corruttibile Wilkes per convincerlo a cessare la sua campagna di stampa. Ma Wilkes rifiutò l'incarico che il nuovo governo – tramite Dashwood – gli offriva (probabilmente un ruolo diplomatico in India) considerandolo non all'altezza del concetto che aveva di sé. Il governo decise allora di usare le maniere forti e screditò Wilkes – ponendo fine, benché solo temporaneamente, alla sua carriera politica in Inghilterra – facendo leggere a uno scandalizzato Parlamento alcune composizioni dell'intraprendente giornalista di natura francamente pornografica di cui gli agenti di Grenville si erano impadroniti (e che Dashwood conosceva benissimo). Come risultato di questi incidenti, peraltro, Wilkes *non* smise di raccontare in pubblico e in privato quello che sapeva sulla Società di San Francesco. I giornali di Wilkes – fra cui «*The North Briton*» (un'allusione al principale oggetto delle sue contumelie, Bute, che era appunto un «britannico del Nord», cioè uno scozzese) – cominciarono a fare accenni, sempre meno velati, alla straordinaria storia

dell'abbazia di Medmenham. L'abbazia – eretta dai Cistercensi e trasformata in casa privata all'epoca di Enrico VIII – si trovava nel Buckinghamshire, a sette miglia da West Wycombe, dove Dashwood aveva la sua casa di campagna e dove si era già fatto notare per idee religiose non propriamente ortodosse, decorando la locale chiesa anglicana di San Lorenzo con simboli pagani e costruendo nella sua residenza un tempio a Bacco e un altro ad Apollo. Dai proprietari del suo tempo – la famiglia Duffield – Dashwood si fece affittare l'abbazia come sede «di un club». Il contratto di affitto venne sottoscritto nel 1751 e Dashwood si mise all'opera per ritrasformare quella che era stata fino al giorno prima una casa in un'abbazia, «goticizzando» e aggiungendo secondo il gusto dell'epoca rovine artificiali. Il giardino venne decorato con statue di Venere e di Priapo; la statua di quest'ultima divinità – tradizionalmente collegata all'organo genitale maschile – recava il motto (che, secondo l'acido Wilkes, il suo amico Dashwood avrebbe adottato non ufficialmente come nuovo motto di famiglia) *Peni tento, non penitenti* («Al pene teso, non al penitente»), mostrando così come uomini politici del Settecento fossero già in grado di anticipare slogan contemporanei secondo cui questa o quella fazione «ce l'ha duro». Sull'entrata dell'abbazia figuravano, nel francese di Rabelais, le parole «Fay ce que voudras» («Fai ciò che vuoi»), che si intravvedono tuttora a Medmenham, dove l'abbazia esiste ancora.

I membri del club che si riuniva a Medmenham si facevano chiamare «francescani», da cui il nome Società di San Francesco, con riferimento sia al nome di battesimo del loro fondatore Francis Dashwood sia a una parodia dei frati francescani, che i membri della Società avevano potuto incontrare nei loro prediletti viaggi in Italia. L'abbazia comprendeva una grande sala da pranzo, una biblioteca, un salotto e una misteriosa «sala capitolare», oltre a un buon numero di camere da letto. La camera da pranzo – se si crede a Wilkes – era decorata con una statua di Arpocrate, il dio egizio del silenzio, un riferimento alla segretezza della Società. Ma non si può fare a meno di rilevare che Aleister Crowley – di cui dovremo riparlare -, anch'egli inglese come Dashwood, aveva un'autentica venerazione per Arpocrate, e per il motto «Fai ciò che vuoi» che si ritroverà nella sua abbazia di Thelema (un nome direttamente ispirato a Rabelais) attiva negli anni 1920-1924 a Cefalù, in Sicilia. Non risulta, peraltro, che Crowley si sia particolarmente interessato a Dashwood. Probabilmente avrebbe trovato di suo gusto la passione della Società di San Francesco per Arpocrate, il paganesimo, la pornografia (di cui la biblioteca dell'abbazia ospitava una vasta collezione) e le belle donne – nobili o prostitute

di lusso – che in abito da suore partecipavano alle riunioni della Società (i cui membri si vestivano volentieri da francescani) e ne allietavano le notti nelle stanze di Medmenham. Wilkes era stato un membro della Società così come era un «francescano» Charles Churchill (1723-1764), ministro per convenienza della Chiesa d'Inghilterra e collaboratore di Wilkes nelle sue imprese giornalistiche anti-governative. Nel 1764 Churchill lanciò un furioso attacco contro John Montague, quarto conte di Sandwich (1718-1792), un alleato politico di Dashwood e di Grenville che si era incaricato di leggere ai Comuni la prosa pornografica di Wilkes. Sandwich – a cui è attribuita l'invenzione dell'omonimo panino imbottito – era stato arruolato fra i «francescani» da Dashwood al pari di Wilkes e Churchill, e quest'ultimo poteva ora descriverlo come particolarmente attivo nelle cacce notturne alle «suore». Ma fin qui siamo nell'atmostera di un club di libertini: se ne incontrano altri nel Settecento. L'anticlericalismo e la messa in ridicolo di un ordine religioso cattolico, a loro volta, erano abbastanza comuni. Di Dashwood si raccontavano del resto aneddoti curiosi sui suoi viaggi giovanili in Italia. In uno degli episodi più noti – di cui si può citare il resoconto di Horace Walpole – il giorno di venerdì santo, mentre i penitenti cattolici romani visitavano la Cappella Sistina ritirando all'ingresso una piccola frusta con cui si fustigavano simbolicamente in segno di penitenza, «sir Francis Dashwood, pensando che si trattasse di una scena da teatro, entrò con gli altri, vestito con un ampio cappotto; prese devotamente il suo frustino dal sacerdote e si portò al fondo della cappella dove, con il favore dell'oscurità, tirò fuori dal suo cappotto una grossa frusta da cavalli inglese e cominciò a menare colpi a destra e a manca fino in fondo alla cappella da cui quindi fuggì, mentre la buona congregazione gridava: "Il diavolo! Il diavolo!" convinta che il Maligno li stesse minacciando della sua vendetta. Le conseguenze di questo scherzo avrebbero potuto essere serie per Dashwood se non avesse ritenuto opportuno ritirarsi immediatamente dagli Stati pontifici»[1]. Sembra pure che ad Assisi Dashwood si fosse burlato della «superstizione» dei pellegrini; e nel 1742 il suo ritratto per la Società dei Dilettanti lo mostrava già in abito da francescano mentre guardava con

[1] Horace Walpole, *Memoirs and Portraits*, a cura di Matthew Hodgart, Macmillan, New York 1963, p.130. Per la biografia di Dashwood cfr. Betty Kemp, *Sir Francis Dashwood. An Eighteenth Century Independent*, St. Martin's Press, New York 1967; Eric Towers, *Dashwood. The Man and the Myth*, Crucible, Wellingborough (Northamptonshire) 1986; e Daniel Willens, «The Hell-Fire Club. Sex, Politics and Religion in Eighteenth-Century England», «*Gnosis: A Journal of the Western Inner Traditions*», 24 (estate 1992), pp.16-22.

aria devota non un crocifisso, ma una statua di Venere ignuda. D'altro canto lo stesso neo-paganesimo, il deismo e anche l'ateismo erano comuni presso i Dilettanti e altre figure del mondo illuministico e libertino di Londra, dove funzionava nella stessa epoca anche un «Club degli Atei». Lo Stato – e la Chiesa anglicana di Stato – non protestavano troppo, soprattutto quando (come faceva Dashwood) i nobiluomini avevano cura di restaurare le cappelle nelle loro terre gentilizie e di provvedere generosamente al mantenimento del clero. Sul fatto che nel corso dei restauri si introducessero talora simboli pagani in chiese anglicane, e che nel clero figurassero atei e libertini, si chiudeva spesso un occhio. Dashwood, del resto, si interessava abbastanza alla Chiesa d'Inghilterra per dedicarsi in vecchiaia, con il suo amico americano Benjamin Franklin, a una revisione del *Book of Common Prayer*, «strana attività per un presunto satanista». Ma, come è stato rilevato, sia Dashwood che Franklin erano massoni e il loro scopo era quello di «introdurre nella Chiesa anglicana il deismo massonico»[2].

Quella che è meno comune – anche con riferimento al mondo dei libertini settecenteschi – nell'abbazia di Medmenham è la misteriosa sala capitolare. Non se ne sa nulla di certo. Il curioso Walpole nel 1763 corruppe una cuoca per entrare nell'abbazia in assenza del proprietario, ma trovò la sala capitolare ben chiusa a chiave. Nel 1766 la sala capitolare era stata «ripulita» e non ne rimaneva più nulla, benché le riunioni dei «francescani» fossero destinate a continuare per altri dodici anni fino al 1778, tre anni prima della morte di Dashwood (che abbandonò le riunioni all'abbazia quando ormai aveva settant'anni). Wilkes scrisse su uno dei suoi giornali che, benché fosse stato un «francescano», non aveva fatto parte della cerchia interna ammessa nella sala capitolare. Forse in realtà c'era stato, ma preferiva far credere di non avere nulla a che fare con le celebrazioni che vi si erano svolte. Il fatto che la sala capitolare sia stata spogliata di tutti i suoi ornamenti nel 1766 si deve probabilmente collegare all'ulteriore scandalo causato dalla pubblicazione nel 1765 del terzo volume del romanzo di Charles Johnstone (1719-1800) *Chrysal; Or the Adventures of a Guinea*, dove lo scrittore adottava l'espediente di far narrare ad una moneta le avventure dei diversi proprietari per le cui mani era passata. Johnstone era un avvocato, di famiglia scozzese ma nato ed educato in Irlanda, che ammirava Wilkes ed era in contatto con lui. Nel romanzo di Johnstone le voci sulla celebrazione di riti satanici

[2] D. Willens, *op. cit.*, p. 21. È invece molto dubbio - nonostante una diffusa leggenda contraria - che Franklin abbia mai fatto parte della Società di San Francesco.

nell'abbazia vengono esposte ampiamente e per iscritto. *Chrysal* narra una cerimonia di iniziazione, che si sarebbe svolta verso il 1762, in cui due «francescani» vengono elevati dall'«ordine basso» all'«ordine alto» della Società. I due candidati recitano un Credo anglicano «invertito», una sorta di parodia demoniaca della professione di fede della Chiesa d'Inghilterra. Il superiore dell'abbazia (Dashwood) recita quindi un appello a Satana. Quest'ultimo ispira i «francescani» a scegliere per l'iniziazione nell'«ordine alto» solo uno dei due candidati, che viene subito battezzato «nel nome del Diavolo» e «in un modo che non sarebbe appropriato descrivere». La cerimonia si chiude con un banchetto in cui le bestemmie e il libertinaggio evocano, secondo Johnstone, «i dannati stessi». Il romanzo riferisce anche di un'evocazione del Diavolo, che ha tuttavia un elemento di farsa. Viene recitata un'invocazione al Diavolo, ma uno scettico si era portato dietro un babbuino «vestito con gli abiti fantastici in cui l'immaginazione infantile abbiglia il Diavolo», e al momento buono lo fa entrare nella sala, terrorizzando il candidato, che si inginocchia e dichiara: «Risparmiami, grazioso Diavolo! Per il momento sono solo un mezzo peccatore; non sono mai stato così cattivo come volevo!». Johnstone non fa nomi, ma dalle sue descrizioni il pubblico di Londra poteva riconoscere Wilkes nell'autore della beffa e Lord Sandwich nel peccatore terrorizzato[3].

Johnstone era un *outsider* e non era mai stato uno dei «francescani», ma nel 1795 venne pubblicato il resoconto di un altro membro della Società di San Francesco, John Hall Stevenson (1718-1790), il quale aveva lasciato prudenti quanto ferme istruzioni perché nulla fosse pubblicato prima della sua morte. Stevenson – che aveva fondato egli stesso un club chiamato The Demoniacks – confermava le accuse precedenti, e aggiungeva che Dashwood aveva avuto relazioni sessuali con sua madre e con tre delle sue sorelle (nonostante una di queste fosse anche lesbica). Questi autori sono le fonti di una ventina di opere successive che dai primi decenni dell'Ottocento fino ai giorni nostri hanno raccontato in termini satanici la storia dei «francescani» di Medmenham. Nella maggioranza di queste opere alla Società di San Francesco viene attribuito anche il nome di Hell-Fire o Hellfire Club, «Club del fuoco dell'Inferno». Già Wilkes e Churchill si erano riferiti ironicamente alla Società con questo nome, ma all'epoca era abbastanza chiaro a che cosa si voleva alludere. Un noto giovane libertino, Philip, duca di Wharton (1698-1731), aveva

[3] Charles Johnstone, *Chrysal; Or the Adventures of a Guinea*, 2ª ed., T. Becket, Londra 1765 (*reprint*: Arno Press, New York 1976), vol. III, p. 165.

fondato nel 1719 un Hell-Fire Club che si ritrovava alla domenica presso la Greyhound Tavern vicino a St. James's Square a Londra. Il club – che venne disciolto da un editto reale nel 1721 – destò notevole scandalo, ma non venne mai accusato di culto satanico: ci si limitava a irridere la religione e la morale, e qualche giovane signora di costumi poco pii si lasciava facilmente persuadere a rimuovere i suoi vestiti con conseguenze che si possono immaginare. Il duca di Wharton, in ogni caso, venne fermato dal re, e sfogò la sua passione per le società segrete diventando negli anni 1722-1723 il quinto Gran Maestro della Gran Loggia di Londra (fondata, come è noto, nel 1717 e alle origini della moderna massoneria speculativa). È curioso che, nelle successive campagne che tenteranno di collegare massoneria e satanismo, agli anti-massoni sfuggirà completamente il fatto che il fondatore del famigerato Hell-Fire Club era stato uno dei primi Gran Maestri; ma in realtà l'Hell-Fire Club del duca di Wharton non praticava veramente il satanismo. Più o meno nella stessa epoca – non si sa se ispirato dal club di Londra – un artista, Peter Lens, riunì una dozzina di amici in un altro Hell-Fire Club a Dublino, noto a Johnstone e noto anche al filosofo e vescovo George Berkeley (1685-1753) che ne lasciò una violenta denuncia. Anche qui si trattava di un gruppo di gaudenti e di atei che non si spingevano fino all'adorazione del Demonio[4]. Tranne che dagli avversari, il nome di Hell-Fire Club (o Hellfire Club) non venne mai utilizzato per la Società di San Francesco. La letteratura successiva si è anche concessa qualche fantasia quanto ai nomi dei membri. Oltre ai già citati Dashwood, Wilkes, Churchill, Sandwich e Hall Stevenson, i membri noti sono: il fratello del fondatore, John Dashwood-King; Sir William Stanhope (il fratello del conte di Chesterfield); Thomas Potter (figlio di un arcivescovo di Canterbury e parlamentare); i fratelli Arthur, Robert (un professore di diritto a Oxford) e Henry Vansittart, possidenti del Berkshire; Benjamin Bates (il medico di Dashwood); John Clarke (il suo avvocato); John Tucker (un parlamentare); e due stretti alleati politici di Dashwood, a cui egli dedicherà artistici mausolei a West Wycombe: George Bubb Dodington, primo barone Melcombe (1691-1762) e Paul Whitehead (1710-1774). Dodington veniva a Medmenham accompagnato dal suo medico, Thomas Thompson, che era stato pro-rettore in Italia dell'Università di Padova (e, sembra, agente del servizio segreto inglese). Si trattava di una compagnia di persone in gra-

[4] Cfr. George Berkeley, *A Discourse Addressed to Magistrates and Men in Authority. Occasioned by the Enormous Licence and Irreligion of the Times*, George Faulkner, Dublino 1738 (altra ed.: J. Roberts, Londra 1738).

do di esercitare una ragionevole influenza politica, ma senza (come poi si sarebbe favoleggiato) primi ministri né membri della famiglia reale.

Non esistono ragionevoli dubbi sul fatto che i «francescani» di Medmenham fossero un bel gruppo di libertini gaudenti, spregiatori della moralità convenzionale dediti a irridere la religione «papista» (uno sport nazionale nell'Inghilterra anglicana del Settecento) e anche la religione in genere. Si trattava anche di satanisti? Qualche riferimento satanico sembrava essere di *bon ton* presso i più arrabbiati libertini dell'epoca, e se ne troverà traccia anche presso il marchese de Sade. La discussione prosegue ancora oggi con toni accesi. Uno scrittore appassionato di cose settecentesche – che ha ottenuto la collaborazione degli attuali discendenti di Dashwood – ha scritto nel 1986 un'apologia del fondatore della Società di San Francesco, rivalutando gli aspetti progressisti e positivi della sua azione politica e della sua filosofia, e cercando di smentire categoricamente le accuse di satanismo[5]. Il lavoro di Towers è prezioso per i dettagli che fornisce su molti episodi della vita di Dashwood, ma ultimamente – a proposito di che cosa davvero succedeva nella sala capitolare e in altre stanze di Medmenham – non può che esprimere un'opinione. Sul satanismo le testimonianze più chiare sono indirette, come quella di Johnstone, mentre i testimoni diretti si limitano a degli accenni, che per di più sono certamente *anche* espressione della durezza delle lotte politiche del tempo. Gli amici un tempo uniti come «francescani» si erano aspramente divisi per le contese dell'epoca di Giorgio III. Altri autori contemporanei ritengono invece che qualche rito satanico a Medmenham sia stato celebrato[6]. Infine, è stata perfino considerata – a titolo, è vero, di mera ipotesi – la possibilità che Dashwood e i suoi amici fossero cripto-cattolici favorevoli agli Stuart, e nascondessero dietro l'anti-cattolicesimo alla moda e le voci di satanismo un filo-cattolicesimo che, se scoperto, sarebbe stato ben più pericoloso[7]. Ultimamente il problema ruota intorno all'attendibilità o meno come testimone di Johnstone, che peraltro intendeva scrivere un romanzo comico e non un'opera storica. Se dovessimo azzardare una conclusione – sulla base di un dossier destinato peraltro a rimanere forzatamente incompleto – saremmo probabilmente meno radicali di Towers, e non escluderemmo simboli e iniziazioni con riferimenti al Diavolo e al satanismo a Medmenham. Ma da questo non conclude-

[5] E. Towers, *op. cit.*, e cfr. sul punto B. Kemp, *op. cit.*
[6] Per esempio H.T.F. Rhodes, *op. cit.*, pp. 142-158; ma cfr. pure J.B. Russell, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, cit., p.146.
[7] D.Willens, *op. cit.*, p. 22.

remmo come un fatto certo che i «francescani» intendessero rendere omaggio al Demonio, e neppure che – in contrasto con la loro fama di miscredenti – credessero positivamente all'esistenza di Satana. Piuttosto gli amici di Sir Francis Dashwood – come i membri di altri circoli libertini dell'epoca – davano inizio a una tradizione di satanismo ludico, dove Satana è invocato per *épater le bourgeois*, per mostrare il proprio disprezzo delle convenzioni (e quindi, in un certo senso, il proprio coraggio) o per protestare contro l'ordine costituito. Un buon numero di organizzazioni studentesche, universitarie e militari avrebbero ripreso forme di satanismo ludico fino ai giorni nostri. Le loro gesta, per quanto interessanti, rimangono periferiche rispetto alla storia del satanismo. Lo stesso non si può forse dire per la Società di San Francesco che – nella sua realtà, e ancora di più nell'immagine che ne è stata data dalla letteratura – è servita a collegare il libertinismo degli «spiriti forti» dell'Illuminismo settecentesco e la figura di Satana, e ha avuto un ruolo di anello di collegamento fra il satanismo (più reale) del Seicento e le nuove forme che si sarebbero sviluppate nell'Ottocento. Questa funzione potrebbe essere stata svolta dal gruppo di Medmenham anche nel caso in cui Towers abbia ragione e nell'abbazia di Dashwood non si siano mai verificate evocazioni diaboliche; nella storia del satanismo lo specchio costituito dalla letteratura è almeno altrettanto importante della realtà, e la letteratura sui «francescani» settecenteschi come proto-satanisti è stata, in ogni caso, singolarmente persistente.

4. Russia: il Diavolo traduttore

In Russia la paura del Diavolo e dei suoi seguaci, i satanisti, si manifesta in modo particolare – come in altri paesi – nel secolo XVII. In precedenza nella tradizione folklorica russa il Diavolo era rappresentato come una figura pressoché comica, che cercava maldestramente di ingannare ma spesso finiva egli stesso ingannato; un «povero diavolo», insomma, che non faceva molta paura. La situazione cambia con il diffondersi a partire dal Cinquecento di una letteratura numerologica che concentra le sue previsioni apocalittiche sull'anno 1666, temuto perché contiene 666, il numero della Bestia nell'Apocalisse. Per caso – o per sfortuna – nel 1666 succede per davvero qualcosa: si tratta dell'anno culminante del processo di riforma liturgica del patriarca Nikon (1605-1681), inviso a una parte significativa della popolazione. Ne nasce il *raskol*, lo scisma dei «vecchi credenti» (*raskolniki*) che rifiutano la nuova liturgia e che hanno continuato la loro esistenza, divisi in una miriade di sotto-sette, fino ai giorni nostri.

Il tema del Demonio e dei satanisti gioca un ruolo molto importante presso i primi *raskolniki*. Il testo principale del *raskol*, la *Vita dell'Arciprete Avvakum*, accusava il patriarca Nikon di avere concluso un patto con il Diavolo e di avere avuto regolare commercio con il Maligno, come un vero satanista[1]. Il commercio di Nikon e dei suoi seguaci con il Diavolo avrebbe provocato una conseguenza particolarmente temibile: l'avvento imminente dell'Anticristo, che non è un semplice uomo agente del Demonio ma «l'incarnazione più potente di Satana, quella contro cui la

[1] *Vita dell'Arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, tr. it. a cura di Pia Pera, Adelphi, Milano 1986, p. 73.

semplice volontà umana nulla può»[2]. Su chi fosse precisamente l'incarnazione del Diavolo, cioè l'Anticristo, i «vecchi credenti» si dividevano fra loro. Per alcuni era Nikon, per altri lo zar Aleksej (e più tardi il suo successore Pietro il Grande), per altri ancora un'entità metafisica che poteva avere diverse incarnazioni contemporanee, di cui le peggiori forse dovevano ancora venire. La paura del Diavolo e dell'Anticristo spinse i *raskolniki* al suicidio, e spesso al suicidio di massa. All'inizio – in gesti che avevano un ovvio contenuto di protesta, ma si trattava di una protesta più metafisica che politica – i «vecchi credenti» si lasciavano morire di fame; in seguito «si cercarono (...) altri modi: alcuni si affogavano, altri si pugnalavano o si seppellivano vivi, oppure si davano fuoco». Tra il 1675 e il 1691 «si immolarono circa ventimila vecchi credenti»[3]. Di fronte a questi orrori – che potevano apparire sproporzionati rispetto alle origini dello scisma, legate a questioni di liturgia – non vi è da stupirsi se alcuni seguaci della Chiesa ortodossa russa maggioritaria vedevano a loro volta nei capi del *raskol* degli adoratori del Diavolo sotto mentite spoglie o degli agenti inviati dal Principe delle Tenebre a causare la distruzione fisica e morale dei credenti.

Questi episodi vanno sempre tenuti presente per intendere come, dalla fine del Seicento, «i diavoli dominano l'immaginario russo»[4]. Un interessante studio di Valentin Boss, pubblicato nel 1991, mostra come presso gli intellettuali a partire dal Settecento un elemento diabolico si affermi in una particolare incarnazione: il fascino del personaggio di Satana nel *Paradiso perduto* di John Milton, che (come era avvenuto, ma su scala minore, in altri paesi europei) viene apprezzato per le sue qualità «nobili» ed «eroiche» e diventa una figura positiva, un oggetto di culto – di tanto in tanto non solo letterario – fino a ispirare circoli occulti e la nascita di un vero e proprio satanismo. Il Diavolo russo si nasconde così nelle pieghe di un libro originariamente cristiano (anche se non sempre ortodosso) come quello di Milton, e nel gioco sottile delle traduzioni, sempre un po' tradimenti secondo un noto detto e quindi sempre capaci di evocare il Traditore per eccellenza. In verità nel Settecento non molti letterati russi sapevano l'inglese, ma quasi tutti sapevano il francese e leggevano Milton nella

[2] Così Pia Pera, «Dal Demonio all'Anticristo fra i vecchi credenti», in *L'autunno del Diavolo*, vol. I, cit., pp. 593-594. Più diffusamente, della stessa autrice, cfr. *I vecchi credenti e l'Anticristo*, Marietti, Genova 1992.

[3] P. Pera, «Dal Demonio all'Anticristo fra i vecchi credenti», cit., p. 587.

[4] Valentin Boss, *Milton and the Rise of Russian Satanism*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londra 1991, p. 3.

traduzione *Le Paradis perdu* del 1729 attribuita a Duprés de Saint-Maur. Su questa base il barone Aleksandr Grigor'evich Stroganov preparò nel 1745 con il titolo *Il Paradiso distrutto* la prima traduzione russa di *Paradise Lost*, destinata a rimanere inedita e a circolare in un manoscritto che veniva ricopiato negli ambienti letterari. Stroganov – piuttosto che l'originale inglese o la traduzione francese – è la probabile fonte di una serie di altri manoscritti che hanno a che fare con il Diavolo di Milton. Anche dopo le traduzioni stampate del poeta di corte Vasilij Petrov (1736-1799) – rimasta peraltro incompleta – e del monaco e futuro arcivescovo Amvrosii (pubblicata nel 1780), i manoscritti continuarono a circolare, ed è nei manoscritti – secondo Boss – che troviamo le tracce di un movimento satanista in Russia. Uno dei manoscritti «satanici» più interessanti risale a qualche anno dopo il 1784 ed è firmato E. Barsov. In questa versione «il Diavolo assume la posizione centrale al posto di Dio» e il testo di Milton subisce una notevole violenza giacché «Dio e Gesù Cristo vengono esclusi». Satana non è il *villain* ma «l'eroe» del manoscritto, che «racconta la storia vista dalla parte di Satana». «Barsov» potrebbe essere semplicemente il nome di un copista, e il testo non presenta un particolare valore letterario, ma la sua importanza sta nel fatto che documenta la presenza di una tendenza «satanica» in circoli letterari ed esoterici russi alla fine del Settecento. Alcuni omaggi piuttosto rapidi al cristianesimo suonano falsi, e sembrano inseriti per cautela in caso di repressioni poliziesche (queste non erano mancate contro gli entusiasti di Milton da parte di autorità preoccupate non tanto dalla teologia, ma dalla possibile identificazione politica fra lo zar e il Demonio che circolava in alcune delle sette in cui si erano frammentati i «vecchi credenti»)[5].

Non sappiamo nulla di certo a proposito di eventuali collegamenti fra il manoscritto firmato Barsov e gruppi organizzati di occultisti o di satanisti. Esiste invece una vasta letteratura sulla massoneria russa del Settecento, e sulla presenza accanto alle logge e alle obbedienze principali di una «massoneria di frangia»[6], che dilagava del resto nella stessa epoca anche nell'Europa occidentale e in particolare in Germania. Boss mostra come gli ambienti di questa «massoneria di frangia» siano stati particolarmente affascinati da Milton, e si siano ispirati al poeta inglese per diversi testi rituali[7]. Questa osservazione di Boss è interessante, tra l'altro,

[5] *Ibid.*, pp. 14-29.
[6] Su questo concetto cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990.
[7] V. Boss, *op. cit.*, pp. 48-49.

per un dibattito a proposito dei rituali del tempio presso i mormoni (dove pure viene messo in scena – naturalmente come personaggio negativo – il Diavolo), a proposito dei quali di volta in volta si sono rintracciate influenze di Milton *o* della massoneria. Giacché Milton ha influenzato rituali massonici, potrebbe trattarsi di influenze sia di Milton che della massoneria, ovvero di Milton *tramite* la massoneria. Non vi è dubbio che nei circoli massonici «di frangia» russi si prestasse attenzione alla magia e all'occultismo[8]. Ma non si deve vedere troppo rapidamente in queste attività un riferimento satanico: al contrario opere massoniche influenzate da Milton, come il poema di N.I. Novikov *Vera Luce* (del 1780), rimangono sostanzialmente – nonostante lo sguardo affascinato che rivolgono al Satana miltoniano – testimonianze di un cristianesimo didattico e borghese temperato dall'influsso illuminista[9]. Questa letteratura, tuttavia, trasmetteva a un'epoca successiva l'idea di Satana come nobile ribelle, al cui fianco si sarebbero schierati senza remore i «liberi pensatori» russi entusiasmati dalla Rivoluzione francese.

La trasformazione comincia a lasciarsi intravvedere nell'incompiuto *Angelo delle Tenebre* di Aleksandr Radischev, un liberale che accettava l'illuminismo ma non il giacobinismo, dove Satana «ha già acquistato alcune delle caratteristiche positive che verranno associate al Satana di Milton nei versi dei poeti romantici». Per questi ultimi «il Satana letterario diventerà indistinguibile da Prometeo»[10]. Ma il Diavolo romantico russo – di Puškin, di Zukovsky, di Lermontov – non ci mette veramente sulle tracce di un autentico satanismo: è una figura eroica e triste, una metafora dell'insofferenza dell'uomo per il suo limite che si ritrova in tutte le letterature europee e che ha poco a che fare con i gruppi satanisti. Boss ci offre un'altra pista che appare più interessante. Sulla scia della traduzione di *Paradise Lost* pubblicata nel 1859 da Elizaveta Zhadovskaja (che nello stesso anno aveva peraltro tradotto anche *Paradise Regained*), Satana diventa il primo libero pensatore e il primo ateo per tutto un mondo politico. Questo nuovo significato di Satana non sfugge alla polizia zarista, che censura Milton. Satana si costruisce così qualche titolo di merito come perseguitato politico dal vecchio regime, e il nuovo lo celebra. La Rivoluzione bolscevica del 1917 rappresenta «il trionfo del

[8] La massoneria russa ha conservato certe peculiarità anche nel nostro secolo, sui cui cfr. l'interessante contributo della scrittrice Nina Berberova, *Les Francs-Maçons russes du XX^e siècle*, tr. fr., Les Éditions Noir sur Blanc/Actes Sud, Parigi-Losanna 1990.
[9] Cfr. V. Boss, *op. cit.*, pp. 48-67.
[10] *Ibid.*, p. 73.

Satana di Milton» che viene celebrato come un anti-imperialista e un precursore dell'ateismo scientifico da una folla di intellettuali di regime (non tutti spregevoli, peraltro, dal punto di vista letterario)[11]. Le immagini paradossali di un Satana come *angelus sovieticus* – archetipo dell'*homo sovieticus* – arrivano ad estremi che Boss definisce «assurdi» e «ridicoli» sotto Stalin e riemergono nell'epoca di Breznev, che «può essere paragonata a quella di Stalin in una forma parodistica». In quest'epoca si insegnano agli alunni delle scuole sovietiche – sempre con il condimento di citazioni di Milton, promesso così a una fama in cui certamente non si sarebbe riconosciuto – che Satana rappresenta «l'appello alla libertà e all'uguaglianza»[12].

Tutto questo, naturalmente, non era veramente nuovo. Sono state avanzate ipotesi demonologiche sullo stesso Karl Marx, che certamente nelle sue opere giovanili ha presentato svariate versioni del mito di Prometeo. Le citazioni più pertinenti sono state raccolte da un pastore protestante rumeno, Richard Wurmbrand, vittima della persecuzione comunista del suo paese, in un volume che contiene notevoli imprecisioni – e un tono tipico della letteratura evangelica «contro le sette» – ma che ha almeno il merito di riunire in una silloge quasi tutti i riferimenti prometeici di Marx e di Engels (compresi alcuni poco noti che derivano da opere poetiche giovanili)[13]. Che in Marx giovane ci sia un culto di Prometeo – e un occasionale apprezzamento di Satana come simbolo della ribellione

[11] *Ibid.*, p. 134.
[12] *Ibid.*, p. 151.
[13] Richard Wurmbrand, *Mio caro Diavolo. Ipotesi demonologiche su Marx e sul marxismo*, tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1979 (l'edizione originale ha il titolo più esplicito: *Was Karl Marx a Satanist?*, Diane Books Publishing, New York 1976). Fra gli errori più curiosi di Wurmbrand c'è quello relativo alla profetessa inglese Johanna Southcott (1750-1815), qualificata come «sacerdotessa di una setta stravagante che pretendeva di essere in relazione con il demonio Shiloh» (*Mio caro Diavolo*, p. 42). In realtà la Southcott era una profetessa apocalittica cristiana - inserita in un'ampia tradizione di profetismo inglese - che fra il 1792 e il 1815 chiamò il popolo minuto della Gran Bretagna ad una lotta contro il potere spirituale di Satana annunciando che avrebbe dato alla luce un figlio messianico chiamato Shiloh. Vittima - probabilmente - di una gravidanza isterica, la Southcott morì nel 1815, ma suoi seguaci esistono ancora oggi (cfr. sul punto, con bibliografia, il mio *Le nuove Religioni*, SugarCo, Milano 1989, pp. 156-159; l'opera classica su Johanna Southcott è James K. Hopkins, *A Woman to Deliver Her People. Johanna Southcott and English Millenarianism in an Era of Revolution*, University of Texas Press, Austin 1982; molto ostile alla profetessa è G.R. Balleine, *Past Finding Out. The Tragic Story of Johanna Southcott and Her Successors*, S.P.C.K., Londra 1956, ma neppure lui accenna a ipotesi o voci di satanismo).

contro Dio – non può essere revocato in dubbio. Ma in realtà tutta la retorica rivoluzionaria moderna ci presenta la fusione di Satana e di Prometeo, la cui traccia può essere seguita in Russia «dai Decabristi al parziale *revival* della loro interpretazione romantica del Diavolo dopo la Rivoluzione bolscevica ad opera di Lunacharsky e D.S. Mirsky», fino alla sua corruzione nella «fraudolenta retorica rivoluzionaria del Satana brezneviano»[14]. Ma Satana fuso o confuso con Prometeo è ancora Satana? Forse sì, dal punto di vita di una metafisica o di una teologia della storia e delle rivoluzioni; forse sì – ancora – se la prospettiva è quella di una iconografia moderna del Demonio. Ma la risposta è invece probabilmente negativa se si va alla ricerca di episodi o di correnti di vero e proprio satanismo, intendendo il termine nel senso – certamente più restrittivo – che adottiamo nella nostra ricerca, di venerazione del Demonio in forme liturgiche o para-liturgiche da parte di gruppi con un'esistenza sociologicamente stabile. Da questo punto di vista i riferimenti di Marx o della propaganda di Breznev – così come le parate con statue di Satana nel corso della guerra di Spagna o della Rivoluzione messicana – sono forse episodi «satanici», ma non sono satanismo. Peraltro – come avrebbe detto Eliphas Levi – a furia di parlare del Demonio, questo finisce per manifestarsi. Ricerche come quella di Valentin Boss non ci permettono di dire con certezza se in circoli letterari, occultistici, massonici «di frangia» o politici radicali nella Russia del Settecento (e anche dei secoli successivi) si siano formati dei veri e propri gruppuscoli satanisti. Ma certo alcuni documenti sono – per dire il meno – curiosi. La rivista russa «*Rebus*» dichiarava del resto nel 1913 che San Pietroburgo era «piena di Satanisti, Luciferiani, adoratori del fuoco, maghi neri e occultisti». Si parlava seriamente di Messe nere, sul modello di quelle descritte da Huysmans in Francia. Come Huysmans, lo scrittore Aleksandr Dobroliubov aveva sperimentato la «magia nera» – forse anche le Messe nere – prima di tornare nel 1905 al cristianesimo ortodosso[15]. E un contributo importante di questa escursione in Russia alla nostra storia consiste nel sottolineare il legame tra satanismo – o almeno sospetti di satanismo – e politica radicale, che ritroveremo in molti altri ambienti.

[14] V. Boss, *op. cit.*, p. 157 e p. 163.

[15] Cfr. Bernice Glatzer Rosenthal, «The Occult in Modern Russian and Soviet Culture. An Historical Perspective», «*Theosophical History*», vol. IV, n. 8, ottobre 1993, pp. 252-259, che cita «*Rebus*», 1913, n. 8.

II. Il satanismo classico (1821-1952)

1. Un'epidemia di anti-satanismo (1821-1870)

Un disorientato: Fiard

La Rivoluzione francese rappresenta la fine di un mondo. Alla «società semplice», caratterizzata da un vasto consenso intorno alla religione cattolica (peraltro lentamente minato dal peggiorare delle relazioni fra Chiesa e Stato) succede la «società complessa», dove i cattolici non si sentono più gli unici produttori di cultura, e la cultura cattolica non informa più, in ogni caso, le istituzioni. Di fronte a questi sconvolgimenti molti non ritengono sufficienti interpretazioni politiche o storiche, ricorrono alla teologia o alla metafisica, interpretano la fine di un mondo come la fine del mondo. Satana si ripresenta, come protagonista e causa occulta della Rivoluzione francese. È necessario però distinguere fra gli autori cattolici che – come Joseph de Maistre (1753-1821) – parlano di «magia nera» a proposito della Rivoluzione francese nel quadro di una interpretazione teologica che non trascura la distinzione fra cause prime e cause seconde, e gli illuminati secondo cui una congrega segreta di satanisti e di maghi ha diretto in modo sotterraneo i principali avvenimenti dell'epoca della Rivoluzione. Tra chi proponeva grandi affreschi storico-teologici – non trascurando il Diavolo – e chi immaginava di potere ricostruire nei dettagli una congiura di stregoni le relazioni, del resto, non erano particolarmente buone.

Tra i primi a parlare della Rivoluzione francese non soltanto come opera del Diavolo in senso teologico e metafisico, ma come complotto di satanisti – prima ancora, si potrebbe dire, del 1789 – va menzionato il sacerdote di Digione Jean-Baptiste Fiard (1736-1818). Benché sia stato rubricato nel nostro secolo fra i «pazzi letterari»[1], Fiard era uno stimato collaborato-

[1] André Blavier, *Les Fous littéraires*, Veyrier, Parigi 1981, pp. 317-318.

re del «*Journal Ecclésiastique*», i cui articoli sui satanisti e l'Illuminismo vennero ristampati – in forma prudentemente anonima – nel 1791 con il titolo *Lettres magiques ou Lettre sur le Diable*[2]. In un articolo pubblicato originariamente nel 1775 Fiard parte dall'esistenza di legioni di demoni per concludere che esistono pure legioni di stregoni in contatto con il Demonio. «L'uomo» scrive «non è solo su questo globo che è chiamato la Terra. Dio, per accrescere il suo merito, per mettere alla prova la sua fedeltà, ha voluto che fosse assalito da legioni senza numero di spiriti cattivi (...). Essi seducono qualcuno di coloro che marciano con Dio e si svelano a questi apostati (...). Nascono così quelli che tutte le nazioni hanno chiamato Stregoni e Maghi»[3]. Le *Lettres* avranno, in piena bufera rivoluzionaria, due ristampe[4] e saranno accompagnate da una *Instruction sur les sorciers*[5]. Nel 1803 Fiard pubblica la sua opera principale, *La France trompée par les magiciens et démonolâtres du XVIII^e siècle, fait démontré par les faits*[6]. Il sacerdote di Digione afferma che i prodigi degli illuminati e dei magnetizzatori alla Mesmer di cui era stato ricco il Settecento non sono semplici inganni, come pretendono gli «spiriti forti», e non si spiegano con cause puramente naturali. Sono davvero fenomeni preternaturali, come sostengono i loro autori: semplicemente, non sono causati da Dio o dagli angeli ma dal Diavolo. Lo stesso Cagliostro – che si era reso celebre a Parigi anche come protagonista del famoso processo relativo alla collana della regina – era davvero capace di prevedere il futuro e di guarire, ma solo «con l'aiuto delle potenze infernali»[7]. Perfino i ventriloqui, meraviglia alla moda nei primi anni dell'Ottocento, sono in realtà satanisti: «ogni uomo o donna capace di fare uscire suoni articolati dal ventre o da qualunque altra parte del corpo umano non destinata alla parola dall'Autore della natura opera certamente grazie all'intervento del Demonio»[8]. È ancora più evidente per Fiard che sono satanisti le cartomanti, gli indovini, gli occultisti e gli stregoni. Ma non sono soltanto questi personaggi per qualche verso ovvi a fare parte della grande cospirazione satanica. Occorre cercare

[2] *Lettres magiques ou Lettre sur le Diable, par M***, Suivies d'une pièce curieuse*, s.e., «En France» 1791.
[3] *Ibid.*, p. 57.
[4] Come *Lettres philosophiques sur la magie*, sempre anonime (Parigi, anno IX e Parigi, anno XI).
[5] Jean-Baptiste Fiard, *Instruction sur les sorciers*, s.l. (ma Parigi) 1796.
[6] Jean-Baptiste Fiard, *La France trompée par les magiciens et démonolâtres du XVIII^e siècle, fait démontré par les faits*, Grégoire, Parigi 1803.
[7] *Ibid.*, p. 127.
[8] *Ibid.*, p. 7.

i satanisti più in alto, anche a corte, dove «la debolezza incomprensibile di Luigi XVI» può essere spiegata soltanto come causata da un incantesimo[9]. E così si comprende, finalmente, la Rivoluzione. «I veri faziosi» scrive Fiard «i veri congiurati contro ogni società santa o profana non li dobbiamo cercare semplicemente presso quelli che vengono chiamati *illuminati, giacobini, massoni delle retro-logge*. Una volta che si è provato che esistono nello Stato alcuni *demonolatri* o satanisti, se anche su un milione di esseri dal volto umano non ce ne fosse che uno, ecco trovati per lo Stato i suoi nemici capitali e necessari. Se i *giacobini, massoni, illuminati* non comunicassero davvero con il Demonio; se non fossero iniziati ai suoi misteri dannati, per quanto li supponiamo numerosi, la loro rabbia sarebbe impotente contro la totalità del genere umano; ma se si sono messi in questo commercio, se davvero hanno concluso un *patto* con l'Inferno, *patto* che trasmettono ai loro figli – ed effettivamente è questo il loro più grande segreto – ecco allora spiegato chi sono davvero i nostri congiurati e i nostri carnefici»[10]. Fiard, come molti cattolici travolti dalla tempesta rivoluzionaria, ammette di essere disorientato, ma dichiara che dal disorientamento non si può uscire né con la filosofia né con la politica, e neppure con la teologia. Tutto, invece, si spiega se si considera la Rivoluzione come frutto di una cospirazione di satanisti, a cui partecipano allo stesso titolo le cartomanti e i giacobini.

Le ultime pagine dell'opera di Fiard sono apocalittiche. Le profezie antiche affermano che dopo seimila anni dalla creazione del mondo verrà l'Anticristo. Ci siamo (secondo un calcolo che altri scrittori apocalittici, fino agli attuali testimoni di Geova, formuleranno peraltro diversamente): «la generazione presente si affaccia al settimo millennio; il secolo che si è appena chiuso doveva dunque essere l'epoca dei *facitori di prodigi* annunciati, dei *precursori dell'Anticristo* che sarà egli stesso, come ci insegna San Paolo, il più grande dei maghi»[11]. La profezia dell'Anticristo di Fiard costituirà una delle ragioni di successo della sua opera non soltanto presso i cattolici ma anche – curiosamente – presso i seguaci del visionario svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772), abbastanza numerosi in Francia nei primi decenni dell'Ottocento e interessati alle profezie apocalittiche[12]. In

[9] *Ibid.*, p. 122.
[10] *Ibid.*, p. 189.
[11] *Ibid.*, pp. 191-192.
[12] Sull'influenza di Fiard presso gli ambienti swedenborghiani cfr. Auguste Viatte, *Les Sources occultes du Romantisme. Illuminisme – Téosophie 1770-1820*, 2 voll., vol. II, *La Génération de l'Empire*, 2ª ed., Honoré Champion, Parigi 1979, pp. 247-248.

questa prospettiva un continuatore di Fiard, il sacerdote tedesco trasferito in Francia Jean Wendel Wurtz (1760-1826), riprenderà nel 1816 il tema dei precursori dell'Anticristo, dando tuttavia all'umanità un poco di respiro in più, in quanto prevederà la venuta dell'Anticristo nel 1912, l'inizio della «grande persecuzione» nel 1953 e la caduta dell'Anticristo nel 1957[13]. Wurtz ripete del resto i temi di Fiard sulla cospirazione satanista sia a proposito di Cagliostro e di Mesmer (e dei ventriloqui), sia per quanto riguarda i massoni, di cui è Satana il vero «superiore sconosciuto»[14]. Wurtz accusa gli stessi «filosofi moderni di avere operato prodigi, grazie all'intervento degli angeli riprovati»[15].

Un pazzo? Berbiguier

Se Fiard ha certamente avuto i suoi estimatori, Alexis-Vincent-Charles Berbiguier (1764-1842) ha firmato nel 1821 un libro che pochi hanno approvato ma che moltissimi hanno letto. Nella Parigi elegante della Restaurazione ci si faceva un dovere di leggere Berbiguier, e sull'argomento esiste una imponente bibliografia[16] che mostra la popolarità di questo autore, peraltro rubricato in genere fra i «pazzi letterari» o fra i pazzi *tout court*. *Les Farfadets, ou tous les démons ne sont pas de l'autre monde*[17] è, in effetti, un'opera paradossale e straordinaria che merita la sua fama. Il ritratto che adorna il primo dei tre volumi di Berbiguier – corredati da superbe li-

[13] Jean Wendel Wurtz, *Apocalypse, ou les Précurseurs de l'Antéchrist*, Rusand, Lione 1816; Id., *L'Apollyon de l'Apocalypse, ou la Révolution française prédite par Saint Jean l'Évangeliste*, Rusand, Lione 1816.

[14] Jean Wendel Wurtz, *Superstitions et prestiges des philosophes ou les Démonolâtres du siècle des lumières*, Rusand, Lione 1817, p. 185.

[15] *Ibid.*, p. 3.

[16] La si troverà in A. Blavier, *op. cit.*, pp. 467-468; J. Lechner, *A.V.C. Berbiguier de Terre-Neuve du Thym, «L'homme aux farfadets»*, tesi di laurea in medicina, Strasbourg-Louis Pasteur 1983. Berbiguier ha interessato negli ultimi due secoli un buon numero di psichiatri ma – stranamente – pochi psicoanalisti.

[17] Al.-Vinc.-Ch. Berbiguier de Terre-Neuve du Thym, *Les Farfadets, ou tous les démons ne sont pas de l'autre monde*, 3 voll., presso l'Autore e Gueffier, Parigi 1821. L'aggiunta al cognome di «de Terre-Neuve du Thym», spiega Berbiguier, non deriva da una improbabile rivendicazione nobiliare ma più semplicemente dal desiderio di ritirarsi a coltivare il timo, pianta efficace per scacciare i demoni (*ibid.*, pp. XIII-XIV). Il nostro Berbiguier desidera anche – rielaborando il suo cognome – non essere confuso con altri parenti, con cui è venuto a lite per una questione di eredità. Berbiguier ha dovuto attendere il 1990 per una seconda edizione (in un unico volume) della sua opera (Jérôme Millon, Grenoble).

tografie e divenuti una rarità ricercata dai bibliografi – decora Berbiguier con il titolo di «flagello dei *farfadets*». *Farfadet* significa, in francese, «folletto», ma i *farfadets* vengono definiti dall'autore il «corpo segreto e di élite di Belzebù»[18]. Benché anche i Diavoli stessi siano occasionalmente chiamati da Berbiguier *farfadets*, non c'è dubbio che – per tutto il lungo corso dei tre volumi (quasi millecinquecento pagine) – i *farfadets* sono uomini, che sono diventati «agenti» del Demonio e satanisti.

L'opera di Berbiguier si apre con una parte erudita, un *Discorso preliminare* che sembra sia dovuto a François-Vincent Raspail che, insieme con l'avvocato J.-B.-Pascal Brunel avrebbe corretto il manoscritto di Berbiguier dandogli una forma letteraria[19]. Il *Discorso* dichiara che il mondo sarebbe «inesplicabile se non ammettessimo l'esistenza di due geni, quello del bene e quello del male»[20]. I mali degli uomini non vengono né da Dio né dalla natura; il consenso universale li attribuisce agli spiriti cattivi ma anche a «certi uomini che servono il genio del male nella sua opera infernale»[21]. Seguono una dotta raccolta di testi demonologici antichi e moderni e alcune conclusioni. La teologia e l'esperienza provano non soltanto che esiste il Diavolo, ma che esistono uomini e (ancora più spesso) donne che si legano a lui tramite un patto demoniaco. Si tratta soprattutto di donne anziane, che però seducono le giovani portandole al satanismo. I poteri dei satanisti sono limitati da Dio, ma sono molto grandi. Animati dal Diavolo, i *farfadets* possono manipolare la natura, causare la pioggia o la neve, insinuarsi invisibili nelle case delle loro vittime. Possono anche modificare il comportamento degli animali e perfino rendere «vive» le cose inanimate. L'uomo giusto può tuttavia sconfiggere i satanisti con la preghiera e anche con l'uso di erbe come l'alloro e il timo, temute dagli stessi demoni.

Il primo volume ci mostra il povero Berbiguier trasferirsi a trentadue anni dalla nativa Carpentras (dove era nato nel 1764) ad Avignone, dove

[18] *Ibid.*, p. X.
[19] Così R. Reboul, *Anonymes, pseudonymes et supercheries littéraires de la Provence*, Marsiglia 1879, p. 57, ripreso da Gustave Brunet, *Les Fous littéraires. Essais bibliographiques sur la littérature excentrique, les illuminés, visionnaires, etc.*, reprint, Slatkine Reprints, Ginevra 1970, p. 18. Ne dubita invece Claude Louis-Combet, «Berbiguier ou l'ordinaire de la folie», prefazione a [A.-V.-C.] Berbiguier de Terre-Neuve du Thym, *Les Farfadets ou tous des démons ne sont pas de l'autre monde*, 2ª ed. (1990), cit., pp. 7-20, secondo cui furono fatte solo piccole correzioni presso lo stampatore.
[20] A.-V.-C. Berbiguier de Terre-Neuve du Thym, *Les Farfadets ou tous les démons ne sont pas de l'autre monde*, 1ª ed. (1821), cit., vol. I, p. XXII.
[21] *Ibid.*, pp. XXX-XXXI.

lavorerà come impiegato delle Lotterie e poi come economo dell'ospizio Santa Marta. Una domestica lo convince a consultare i tarocchi tramite un'indovina chiamata «la Mansotte». Questa prima escursione nell'occulto è l'episodio «che mi ha messo nelle mani dei *farfadets*» e la radice di tutti i mali di Berbiguier[22]. Da questo momento il poveretto non dorme più: i satanisti si insinuano di notte, invisibili, nella sua casa e nel suo letto e lo tormentano con ogni sorta di oltraggi. Tutto questo, peraltro, non capita per caso a un uomo pio e buono come Berbiguier. Gesù Cristo stesso gli appare, gli mostra il Paradiso e il giudizio finale, e gli lascia intendere che soffrirà molto ma sarà chiamato all'alta missione di svelare ai suoi contemporanei il complotto satanico. Per il momento, tuttavia, Berbiguier non può dormire la notte; si rivolge a un esorcista ma soprattutto a diversi dottori di Avignone – fra cui certi Bouge e Nicolas – che, sfortunatamente per lui, sono discepoli di Mesmer e cercano di «magnetizzarlo». Berbiguier vede nel magnetismo e nel mesmerismo – come nella cartomanzia – un artificio del Diavolo – sono le stesse idee di Fiard, e le ritroveremo in altri autori – per cui non si stupisce affatto del peggioramento delle sue condizioni. Passa quindi a Parigi da uno zio malato; questi lo prende a benvolere e lo nomina suo erede, fra il disappunto degli altri parenti che si scatenano in un processo destinato a peggiorare le condizioni nervose di Berbiguier. Continua il pellegrinaggio dai medici, fra cui un nome famoso, Philippe Pinel (1745-1826) della Salpêtrière, a cui lo invia un sacerdote esorcista che non crede alla natura diabolica dei suoi mali. Pinel e i suoi collaboratori per un poco assecondano Berbiguier consigliandogli placebo e cerimonie tanto bizzarre quanto innocue per liberarsi dei suoi folletti, ma finalmente lo allontanano e lo trattano da pazzo. Berbiguier finirà per convincersi che i medici sono quasi tutti dei *farfadets* e che Pinel è addirittura il «rappresentante di Satana» sulla terra[23]. Mentre le sue notti continuano ad essere agitate – Berbiguier è ormai convinto che i satanisti abbiano lanciato contro di lui un «pianeta» – fa amicizia con un giovane scapestrato, prete mancato, certo Étienne Prieur, che gli promette di liberarlo da tutti i suoi mali. I rapporti di Berbiguier con Étienne Prieur e la famiglia di quest'ultimo occupano diverse centinaia di pagine e sono piuttosto faticosi da seguire. I parenti del giovane Étienne ritengono all'inizio che il pio Berbiguier possa avere una buona influenza sul giovanotto, ma alla fine si stancano dei suoi eterni discorsi (e interminabili lettere) sui satanisti e i *farfadets* e, uno dopo l'al-

[22] *Ibid.*, p. 9.
[23] *Ibid.*, p. 4.

tro, lo mettono alla porta. Sembra proprio che Étienne Prieur si diverta a prendersi gioco del suo amico, giacché gli assicura che – per liberarlo dai satanisti precedenti – ha dovuto prenderlo totalmente sotto il suo potere, «autorizzando» a occuparsi di lui anche un suo cugino dall'improbabile nome di Papon Lomini. Da allora, è vero, la cartomante di Avignone e Pinel vengono meno spesso la notte a perseguitare invisibilmente Berbiguier, ma in compenso sono i «doppi» di Prieur e Lomini a insinuarsi nel suo appartamento e a tormentarlo. Se all'inizio si era trattato di uno scherzo piacevole, alla fine i ruoli si rovesciano ed è Prieur con tutta la sua famiglia a essere perseguitato e inseguito da Berbiguier. Il giovanotto finisce per cambiare casa e per cercare di far perdere le sue tracce.

Berbiguier non cessa tuttavia la sua crociata contro i *farfadets*, «escrementi della terra ed esecrabili emissari delle potenze infernali». Il loro numero non si può calcolare[24]; tutti i mali che affliggono l'umanità sono opera loro. Molte morti «occasionali» sono in realtà l'effetto puntuale delle stregonerie dei satanisti. Anche l'immoralità fa parte della cospirazione dei *farfadets*. Una damigella consiglia a Berbiguier, per risolvere il problema delle sue notti insonni, di dedicarsi al bel sesso, e ha perfino l'impudenza, racconta l'autore, di «mettere la mano sulla mia coscia». Non c'è dubbio: si tratta di una *farfadette*, e del resto nel punto dell'impudico toccamento Berbiguier avverte da allora un dolore che «non fa che aumentare»[25]. Nel corso della sua esposizione Berbiguier non manca peraltro di ripetere più volte che i *farfadets* sono capaci di introdursi invisibilmente nel letto delle donne più virtuose, anche senza essere evocati e all'insaputa delle dame. Così può capitare che più *farfadets* si introducano «nell'appartamento di una bella dama il cui marito viaggia lontano dalla sua casta metà. Al suo ritorno questo degno uomo è tutto sorpreso, dopo un'assenza di due anni, di ritrovarsi padre di due bambini, mentre credeva per il suo onore e la sua felicità di non avere che un solo frutto della sua unione». Il buon uomo si rifiuterà di credere che «siano stati i *farfadets* che, dopo avere impiegato gli effetti di un sonnifero pericoloso per la virtù della sua casta sposa, si sono resi padroni delle sue sensazioni e le hanno fatto tradire involontariamente il giuramento che aveva fatto ai piedi degli altari»: ne seguirà la rovina della famiglia[26]. I buoni sacerdoti, dal canto loro, «sono quasi sempre in preda alle persecuzioni e ai propositi maligni dei *farfadets*»[27], che li vessano in

[24] *Ibid.*, pp. 280-281.
[25] *Ibid.*, p. 290.
[26] *Ibid.*, pp. 292-293.
[27] *Ibid.*, p. 295.

vari modi. I satanisti sono del resto, in lega con il Diavolo, capaci di manovrare i pianeti (così attraverso Venere possono spingere all'immoralità), il che li rende ancora più temibili. Sono anche capaci di assumere le forme più diverse, ma prediligono i gatti (così Papon Lomini – il cugino di Étienne Prieur – appare spesso a Berbiguier sotto forma di grosso gatto bianco). L'autore pensa che «parecchi di questi signori, abituati a trasformarsi in gatti, devono – percorrendo i tetti tutte le notti – fare spesso cadute o passi falsi (...) perché non hanno, a differenza dei gatti veri, l'abitudine di correre sull'ardesia». Quando un gatto cade da un tetto e muore non c'è dubbio che si tratti di un satanista, e le persone virtuose dovrebbero mettersi alla finestra e gridare contente, «insultando la sorte del gatto criminale: Che felicità! Ecco dunque un *farfadet* che ha ricevuto la giusta punizione dei suoi misfatti!»[28]. Su questa visione consolante (tranne che per i gatti) si chiude il primo volume, ma Berbiguier ne minaccia almeno altri due.

Il secondo e il terzo volume sono soltanto in parte una ripetizione del primo, anche se la prosa di Berbiguier è spesso contorta e la cronologia della narrazione non viene rispettata. Alla famiglia Prieur e ai medici si aggiungono sempre di più un mago, Adelio Moreau (noto alle cronache occulte dell'epoca), e altri personaggi. Le pagine più famose dell'opera sono quelle dedicate all'epopea dello scoiattolo Cocò, inseparabile (e unico) amico di Berbiguier, destinato a una sorte crudele. L'autore si immagina che come si dice per antonomasia «san Rocco e il suo cane» così in futuro si dirà «Berbiguier e il suo Cocò»[29]. I *farfadets* – nelle loro visite notturne in forma invisibile – infieriscono contro Cocò, e finalmente lo uccidono inducendolo a nascondersi fra il materasso e il letto del suo infelice padrone, che sullo stesso letto viene gettato con violenza da un *farfadet* causando la morte immediata del piccolo animale[30]. Più interessanti sono altri dettagli sull'organizzazione e sulle attività dei satanisti. Il capo dei *farfadets* è evidentemente il Demonio, ma alle sue dipendenze funziona tutta una complessa organizzazione gerarchica. Per la Francia gli ordini di Satana vengono trasmessi tramite la «diplomazia infernale» del temibile «principe Belphégor»[31]. Ma esiste una gerarchia anche fra gli uomini divenuti *farfadets*. C'è una Gran Maestra per le donne, ed è significativo che Berbiguier la indichi in Marie-Anne Lenormand (1772-1843), la più famosa cartomante dell'epoca della Rivoluzione e della Re-

[28] *Ibid.*, pp. 351-352.
[29] *Ibid.*, vol. II, p. 9.
[30] *Ibid.*, pp. 78-79.
[31] *Ibid.*, p. 353.

staurazione, il cui sistema di carte divinatorie è utilizzato ancora oggi. Quando al Gran Maestro degli uomini, Berbiguier è più incerto: accenna ad un certo Rothomago – da cui ha ricevuto delle lettere minacciose – ma anche i suoi vecchi nemici Étienne Prieur, Pinel, Moreau e altri gli sembrano dei candidati credibili[32]. Le attività di questo esercito di satanisti sono le più diverse, e gli strumenti i più strani. Tra i loro arnesi magici più temibili vi è una comune moneta da cinque franchi «farfadettizzata» con cui i satanisti si arricchiscono. Questa moneta, infatti, è magica e torna sempre nelle tasche del satanista. Il *farfadet* non ruba: paga, ma paga con la moneta magica che sparirà misteriosamente dalle casse del suo fornitore o creditore e tornerà al *farfadet*. Così – nota giudiziosamente Berbiguier – a ogni satanista è facile arricchirsi: gli è sufficiente comperare articoli che costino meno di cinque franchi, pagare con la moneta magica – che è inesauribile e gli ritornerà sempre – e accumulare i resti[33]. Nel terzo volume Berbiguier racconterà un curioso aneddoto sulle monete magiche: «Un *farfadet*, stanco dei piaceri che si procura grazie alla sua invisibilità, vuole cambiare i suoi godimenti; visita pertanto una casa di prostituzione, dove trova una donna superba. Fa il galante, si risponde alle sue galanterie. Propone un pagamento, non lo si vuole accettare; gli si propone, al contrario, di regalargli una moneta da cinque franchi che lo farà vincere al gioco. Accetta, a condizione che non si tratti che di uno scambio contro una moneta uguale. A questo scambio si procede. Nel momento in cui l'uomo e la donna si consegnano reciprocamente i loro cinque franchi, sentono – l'uno e l'altra – un rumore nelle loro tasche; le loro monete si incrociano e tornano al loro posto. I due *farfadets* si riconoscono come tali e si felicitano reciprocamente della loro abilità e dei loro progetti». È così che «i *farfadets* si riconoscono fra loro, come fanno i massoni dandosi la mano»[34].

Naturalmente i *farfadets* possono ottenere anche altri vantaggi dalle loro magie e dalla loro invisibilità. Così al povero Berbiguier vengono rubate ripetutamente una tabacchiera, gioielli e perfino la fibbia della giarrettiera[35]. Berbiguier non è sposato, ma le coppie possono temere guai ancora peggiori dai satanisti che, resi invisibili, possono insinuarsi fra moglie e marito nei momenti di maggiore intimità e causare con mezzi abominevoli la sterilità delle donne. «I *farfadets* si infilano sotto le len-

[32] *Ibid.*, p. 114.
[33] *Ibid.*, pp. 101-102.
[34] *Ibid.*, vol. III, p. 108.
[35] *Ibid.*, vol. II, pp. 124-125.

zuola nuziali per colpire gli uomini e le donne con la sterilità più assoluta» e «sono quindi da temersi per la propagazione della specie umana». Invano in questi casi si consultano i medici: non è forse noto che «quasi tutti i medici sono *farfadets*»?[36] Né – capaci come sono di trasformarsi in animali – i *farfadets* si limitano ai gatti. Il secondo volume mette in scena, oltre ai gatti, le pulci. I satanisti «si trasformano in questi piccoli animali» per tormentarci con le loro punture, mostrando così il loro desiderio del sangue umano. Non si deve avere quindi paura né rimorso se si uccidono le pulci, al contrario: «Abitanti della terra,» grida Berbiguier «uomini, donne, figlie, vedove che, di giorno e di notte, siete tormentati dalle pulci o da altri animali *piccanti*, non temete di prenderli fra le unghie dei vostri due pollici e di schiacciarli, gridando: *ancora un* farfadet *di meno!*»[37]. Berbiguier non si limita però alle piccole disavventure domestiche o alle pulci. Nel terzo volume ripercorre la storia sacra, mostrando che tutti i nemici del genere umano, da Caino ai responsabili della condanna a morte di Gesù Cristo, sono *farfadets* e satanisti. Nel secondo identifica facilmente la sua missione con quella di Giovanna d'Arco, anche lei vittima dei *farfadets*, che ancora oggi si oppongono al suo culto e cercano di ridicolizzarla[38]. Infine – e naturalmente – la Rivoluzione francese è stata il frutto più evidente della congiura dei satanisti. «Se» scrive «quando ho preso la penna per narrare le mie sventure non avessi deciso di non entrare nei dettagli relativi alla Rivoluzione francese, avrei potuto – seguendo gli avvenimenti che la hanno segnata – fornire prove irrefutabili del farfadettismo degli uomini che hanno giocato un ruolo durante questi tempi disastrosi; ma – l'ho già detto – la politica non rientra nel mio campo»[39]. È un peccato, perché l'opera di Berbiguier è un vero campionario – seppure in forma estrema e paradossale – di tutta una serie di temi anti-satanisti che, esposti in maniera più pacata, saranno presi estremamente sul serio.

Non bisogna dimenticare, nel terzo volume, le straordinarie lettere che Berbiguier afferma di avere ricevuto dai satanisti e dal Maligno stesso, opera forse di buontemponi alla Prieur ma forse anche di persone interessate a rendere ridicole le tematiche anti-magiche e anti-sataniste. Queste lettere sono numerose e non potremo citarne che qualche brano. Sono firmate con nomi fantastici di capi dei *farfadets*, ma anche da Lucifero in

[36] *Ibid.*, pp. 376-378.
[37] *Ibid.*, pp. 384-386.
[38] *Ibid.*, p. 403.
[39] *Ibid.*, vol. III, p. 221.

persona e perfino dall'Anticristo[40]. Su un piano più umano, Moreau e la maga Vandeval – che forse si divertivano per davvero a prendere in giro Berbiguier e la sua ossessione per i maghi – gli scrivono a nome «del comitato infernale e invisibile farfaderico-parafarapino» minacciandolo per avere «rivelato al primo venuto i misteri sacri dell'opoteosoniconi-gamenaco» e rimproverandogli un'avventura boccacesca con la *farfadette* Feliciadoïsca, venuta nottetempo invisibilmente a sedurlo. «Se vuoi entrare nella nostra società» gli scrivono «non devi far altro che dire sì ad alta voce il 16 febbraio alle 3 e 13 minuti del pomeriggio; in questo caso sarai ben ricevuto e portato su una gondola di zaffiro in un luogo di delizie dove potrai godere *ad libitum*»[41]. Il tenebroso Rothomago, «ambasciatore di tutti gli spiriti maligni», gli scrive: «Berbiguier, la finirai di tormentare me e i miei colleghi? Miserabile! Hai appena fatto morire millequattrocento miei sottoposti (...). Se tu fossi più indulgente con noi, ti nomineremmo nostro sovrano; considera quale posizione eminente possederesti; saresti il capo di tutti gli spiriti; godresti non solo di questo grande vantaggio, ma anche di quello di possedere tutte le belle donne nel tuo palazzo; perché devi sapere che abbiamo qui tutte le regine, le principesse, in una parola tutte le più belle dame che, negli ultimi 4800 anni, hanno costituito la delizia di tutti i grandi eroi del mondo». Berbiguier deve decidersi: «il grande Lucifero ha appena convocato e fatto appello a tutti i generali e soldati infernali per sottometterti a noi per la via della dolcezza, o se no con la forza; pertanto acconsenti, è tempo»[42]. Un altro capo di conventicole infernali, dal nome più elaborato di «Thésaurochrysonicochrysides», scrive – per mezzo del suo segretario «Pinchichi Pinchi» – in termini più minacciosi: «Abominazione della desolazione, terremoto, diluvio, tempesta, vento, cometa, pianeta, oceano, flusso, riflusso, genio, silfide, fauno, satiro, silvano, driade e amadriade! Il mandatario del grande genio del bene e del male, alleato di Belzebù e dell'Inferno, e compagno di armi di Astaroth, trionfatore e seduttore di Eva, autore del peccato originale e ministro dello Zodiaco ha diritto di possedere, di tormentare, di pungere, di purgare, di eccitare la natura impotente, di arrostire, di avvelenare, pugnalare e atterrire il vassallo molto umile e paziente Berbiguier per avere (...) maledetto la molto onorevole e indissolubile società magica»[43]. Si può imma-

[40] Cfr. *ibid.*, vol. III, p. 147.
[41] *Ibid.*, pp. 309-310.
[42] *Ibid.*, pp. 416-417.
[43] *Ibid.*, pp. 415-416.

ginare che cosa succede quando scrive personalmente Lucifero. «Tremate,» scrive il Principe delle Tenebre «siamo centodieci che abbiamo giurato la vostra perdita (...). Vi prego di decidervi a mettervi dalla nostra parte con i vostri colleghi, oppure – senza preavviso – per voi e per loro sarà finita». «Domani» minaccia Lucifero «verremo in deputazione in trenta da voi, per avere una risposta decisiva; se non basta vi assedieremo in cinquecento e vi daremo il colpo decisivo»[44].

Berbiguier non si limita a narrare le sue sventure. Risponde e contrattacca. Il secondo volume e soprattutto il terzo illustrano ampiamente i rimedi con cui Berbiguier si lancia all'attacco dei *farfadets*. Questi rimedi, spiega, non si sono rivelati molto efficaci per lo sventurato autore; ma almeno sono efficaci per gli altri. Se anche non riesce a nuocere ai satanisti nella loro esistenza visibile, Berbiguier li priva del loro «doppio» invisibile catturandolo e mettendolo in condizioni di non nuocere. Il «rimedio» di Berbiguier consiste in aghi e spine con cui infilza i *farfadets* nella loro metamorfosi invisibile[45]; in fumigazioni aromatiche all'alloro e al timo; e anche in ricette ancora più complicate. Berbiguier fa bollire un cuore di bue in una marmitta con due pinte d'acqua. Quando il calore lo ha reso più tenero vi conficca spille, chiodi e schegge di legno esclamando a gran voce: «Che tutto ciò che faccio ti serva da pagamento! Io distruggo l'emissario di Belzebù!». Quindi inchioda il cuore di bue su una tavola con tre colpi di coltello, ripetendo le imprecazioni e gettando sale e zolfo nel fuoco che ha fatto bollire la marmitta. Questo rimedio qualche volta è così potente da uccidere perfino degli autentici Diavoli e non solo i «doppi» dei *farfadets* (che, ricordiamolo, sono comunque uomini)[46]. Il tabacco «gioca un ruolo principale» nella lotta contro gli spiriti. Gettato sulle persone e sui loro letti «acceca tutti i *farfadets*» e protegge i buoni[47]. Si rivela così un possente alleato degli spilloni e delle spine, con cui Berbiguier continua a pungere e a infilzare gli spiriti notturni. Nel terzo volume rivela che «quando sento i miei nemici nella fodera dei miei abiti conficco delle spine nel mio vestito e lo attacco così alla mia camicia; in questo modo impedisco ai *farfadets* di evadere; li tengo in prigione sulla mia persona e per timore di dar loro libertà vado a dormire vestito». Ugualmente, quando trova gli spiriti sul letto «conficco uno spillo o delle spine sulle coperte e così tengo fermi i miei persecutori perché non vada-

[44] *Ibid.*, pp. 310-311.
[45] *Ibid.*, vol. II, p. 32.
[46] *Ibid.*, pp. 34-37.
[47] *Ibid.*, vol. III, p. 154.

no a fare del male altrove. Mentre li infilzo mi prendo la soddisfazione di consigliare loro, se non sono contenti della mia accoglienza, di andare a trovare il dottor Pinel alla Salpêtrière per chiedergli un rimedio – se ne ha uno nella sua farmacia – contro gli attacchi che dirigo contro di loro». Viene poi la presentazione della «tinozza indovina», versione anti-magica della tinozza magica che Cagliostro utilizzava come specchio facendola scrutare da un fanciullo. Si tratta di una tinozza di legno «che riempio d'acqua e che colloco quindi sulla mia finestra; mi serve a svelare i *farfadets* quando si trovano nelle nuvole». Grazie alla tinozza indovina Berbiguier può vedere gli spiriti maligni nell'aria «incrociarsi, litigare, saltare, danzare, volteggiare»; può vederli «quando organizzano il tempo, quando modellano le nuvole, quando accendono i lampi e scatenano i tuoni». L'acqua della tinozza «segue tutti i movimenti di questi miserabili» e permette di sorvegliarli. Infine la soluzione finale del problema degli spiriti – nella loro forma disincarnata, perché nella loro forma incarnata non resta che sperare nei tribunali umani – consiste nelle «bottiglie-prigioni». Tutti gli altri rimedi «non sono nulla se li si paragona a quelli che metto in atto grazie all'aiuto di queste bottiglie». Con gli spilloni al massimo si riesce a imprigionarli «per otto o quindici giorni»; con questo metodo invece li si «priva della libertà per sempre, a meno di rompere le bottiglie che li racchiudono». Imprigionarli nelle bottiglie «è molto semplice: quando li sento camminare e saltare sulle mie coperte durante la notte, li disoriento gettando loro del tabacco negli occhi; a questo punto non sanno dove si trovano; cadono come mosche sulla mia coperta, dove li copro di tabacco; la mattina seguente, raccolgo molto accuratamente questo tabacco con un foglio di carta, e li vuoto nelle mie bottiglie, in cui metto anche aceto e pepe». Quindi «sigillo la bottiglia con cera di Spagna, e con questo mezzo sottraggo loro ogni possibilità di sfuggire alla prigione alla quale li ho condannati». Berbiguier non è poi troppo cattivo, perché «il tabacco serve loro di nutrimento e l'aceto li risolleva quando hanno sete». Per contro devono «vivere in uno stato di timore» ed essere «testimoni dei miei trionfi quotidiani: colloco le mie bottiglie in modo che possano vedere tutto quello che faccio ogni giorno contro i loro compagni»[48]. Berbiguier si propone ora di fare dono delle sue bottiglie al Museo di storia naturale – nuova meraviglia di Parigi – dove i *farfadets* potranno essere esposti tra i serpenti velenosi e i rospi per confondere gli increduli che dubitano dell'esistenza degli spiriti.

[48] *Ibid.*, pp. 222-228.

Qualche volta, peraltro, la crudeltà è necessaria e Berbiguier diventa più cattivo. Si serve di un «grande cucchiaio di ferro bombato, in cui metto lo zolfo e dei pacchetti che rinchiudono i *farfadets* che ho catturato nel tabacco: copro il cucchiaio e lo metto sul fuoco; è allora che mi rallegro di sentirli scoppiettare di rabbia e di dolore». Infine «un altro mezzo di fare la guerra ai *farfadets* consiste nell'uccidere tutti i rospi che si riescono a catturare in campagna. I rospi sono gli accoliti degli spiriti infernali»[49]. Dopo avere proposto tanti salutari rimedi, Berbiguier può così chiudere la sua opera «nei primi giorni del 1822» – ma la daterà 1821 – e farne omaggio ai sovrani del mondo perché si uniscano alla crociata contro i *farfadets*[50].

Se la qualifica di «pazzo letterario» per Fiard è tutta opera dei nostri contemporanei – alla sua epoca il sacerdote di Digione era preso assolutamente sul serio – Berbiguier è stato considerato un folle fin dai primi anni successivi alla pubblicazione della sua opera straordinaria. L'autore, del resto, si rovinò per inviare in regalo copie lussuosamente rilegate del suo volume ai sovrani, ai giornali, alle biblioteche. Più tardi fece bruciare tutti gli esemplari rimasti del suo libro (un gesto che lo rende oggi una rarità bibliografica ricercatissima), non si sa se per paura di passare per pazzo o dei *farfadets*[51]. Benché altre fonti lo diano per «guarito» e morto a Parigi verso il 1835, sembra che nel 1841 inseguisse ancora i *farfadets* nonostante la sua miserabile situazione all'ospizio dei vecchi di Carpentras[52], dove dovrebbe essere morto nel 1842 o poco dopo. Oggi si dubita perfino se i *farfadets* non siano il frutto di una mistificazione, messa in opera dai curatori e dagli editori dei volumi per costruire ad arte un caso letterario[53]. Ai fini della nostra storia è quasi irrilevante sapere se Berbi-

[49] *Ibid.*, p. 229.
[50] *Ibid.*, p. 436.
[51] Marie Mauron, *Berbiguier de Carpentras*, «Toute la ville en parle», Parigi 1959, pp. 293-294.
[52] J. Lechner, *op. cit.*, p. 120, riferisce la testimonianza del poeta Jules de la Madeleine che descrive Berbiguier nell'ospizio di Carpentras come «un vecchietto molto sporco, tutto rotto, con la schiena arcuata, la testa ballonzolona, inclinata da un lato, con il mento che gratta il petto, in modo tale che era impossibile vedergli gli occhi». Nonostante questo quadro poco brillante, il poeta divenne amico del vecchio Berbiguier, che continuava a parlargli di *farfadets*.
[53] Cfr. Bernardo Schiavetta, «Conspirationnisme et délire. Le thème du complot chez les "fous littéraires" en France au XIX^{e} siècle», «*Politica Hermetica*», 6 (1992), pp. 57-66. Questo saggio contiene un'interessante discussione sul tema del complotto presso i «pazzi letterari». Sembra, in verità, che Raspail e Brunel abbiamo molto lavorato sulla forma let-

guier sia stato o meno l'autore materiale dei tre volumi (che peraltro sembrano largamente suoi). Per la loro influenza è sufficiente che i contemporanei lo abbiano creduto. Il numero di autori che citano Berbiguier è veramente cospicuo. Molti riprendono le sue idee, depurate da quanto era evidentemente paradossale o ridicolo. Nel *milieu* dei cultori di scienze occulte e degli anti-satanisti non tutti lo giudicano inattendibile: al contrario. Consideriamo, per esempio, un occultista importante e famoso come Stanislas de Guaïta (1861-1897), che si trova alle origini dell'Ordine Cabalistico della Rosa-Croce e di altre organizzazioni importanti dell'occultismo parigino. Il suo volume *Il Tempio di Satana* evoca lungamente Berbiguier e previene le obiezioni dei suoi lettori. «Semplice pazzia,» scrive de Guaïta «dirà qualcuno. Perché approfondire questo capitolo (di già troppo lungo) con la presa in considerazione di un simile poveretto? Il celebre abate de Villars potrebbe rispondere: "*Dio m'ha fatto la grazia di riconoscere che i folli non sono al mondo che per impartire lezioni di saggezza*"». Del resto «il nostro Berbiguier non è un pazzo come gli altri, la sua follia ha questo di particolare, che essa si basa sulla percezione – assolutamente indiretta ed alterata, ne convengo – di un mondo reale che la gente fornita di sensi normali non sospetta neppure e che, del resto, il mio libro [*Il Tempio di Satana*] non farà conoscere se non a coloro che si rassegnino a diventar pazzi essi stessi: voglio dire cioè esseri capaci di nozioni e di percezioni dalle quali restano esclusi la maggior parte dei loro simili». Dal punto di vista delle scienze occulte Berbiguier può essere considerato «certamente la vittima di una quantità di larve». Uno studio «delle sue incisioni» – cioè delle incisioni che accompagnano i tre volumi dei *Farfadets* – «è dei più interessanti da questo punto di vista; coloro i cui occhi non sono fatti per il mondo astrale possono almeno rendersi conto da queste figure della natura cangiante delle larve, capaci di assumere, con incredibile agilità, le forme più disparate. È sufficiente che il povero posseduto, esasperato dalla loro presenza, abbia un timore o sia ossessionato da qualche orribile sembianza, che subito le larve si modellano in conseguenza: è un'allucinazione che prende corpo, è un pensiero che si oggettivizza e prende forma nella sostanza plastica ambientale». Le larve, secondo le scienze occulte, non sono – o sono solo occasionalmente o secondariamente – «doppi» di uomini, satanisti o no, in carne ed ossa; sono più spesso il frutto dei nostri incubi e

teraria, ma che gli appunti originali siano davvero di Berbiguier. Diversi testimoni che lo hanno conosciuto attestano che i *Farfadets* rappresentano in effetti la sostanza delle sue idee (così G. Brunet, *op. cit.*, pp. 18-19; cfr. pure C. Louis-Combet, *op. cit.*, p. 10).

dei nostri cattivi pensieri «oggettivizzati», sono entità inferiori e notturne che secondo una tradizione cabalistica possono nascere dalla dispersione del seme umano nelle polluzioni notturne e nella masturbazione ma anche, quasi per analogia, dai pensieri impuri. Secondo un'autorità come de Guaïta «la varietà delle forme nelle quali si moltiplicano le larve è perfettamente descritta» da Berbiguier. Ed è ancora «più stupefacente» che un personaggio alla Berbiguier «estraneo, con ogni evidenza, alle teorie scientifiche della Kabbala, abbia avuto l'intuizione precisa delle vere armi adatte a dissolvere questi esseri fittizi ed effimeri: le punte d'acciaio, le lame taglienti ed anche (...) delle fumigazioni particolari!»[54]. Troviamo qui la strana solidarietà fra anti-occultisti e occultisti. Dal punto di vista delle scienze occulte, sebbene in modo stolido, Berbiguier descrive il fenomeno molto reale delle «larve» e indovina perfino le armi giuste per combatterle. All'altro estremo gli anti-satanisti alla Fiard, i teorici del complotto satanico non potevano che essere d'accordo con Berbiguier quando quest'ultimo esclamava: «Perché dovrei definire che cosa si intende per Robespierrismo, giacobinismo, estremismo, liberalismo? Mi sia sufficiente dire a questo proposito che coloro che hanno fatto del male durante la Rivoluzione erano emissari del Diavolo, e di conseguenza erano dei *farfadets*»[55]. Quando gli anti-satanisti seri vorranno descrivere le arti straordinarie dei satanisti si serviranno spesso di Berbiguier (che tutti, evidentemente, avevano letto) anche se spesso non lo citeranno. Per gli anti-satanisti mistificatori – come il sedicente dottor Bataille, di cui avremo occasione di parlare – l'uso di Berbiguier diventerà ancora più ovvio.

Ugualmente significativo è il trattamento riservato a Berbiguier da Jules Bois, il giornalista appassionato dell'occulto che ritroveremo come confidente e fonte di Huysmans. Stanislas de Guaïta e Bois non erano amici – anzi si sfidarono a duello nel 1893 – ma la loro interpretazione di Berbiguier è la stessa: lo sventurato autore dei *Farfadets* non era perseguitato tanto da «doppi» invisibili di uomini dediti alle arti magiche quanto da «larve». Bois ammette peraltro che le larve possano essere dirette contro gli uomini da satanisti. Le larve, spiega il giornalista, non

[54] Stanislas de Guaïta, *Il Tempio di Satana. (Il Serpente della Genesi). Primo settenario (Libro I)*, tr. it. Atanòr, Roma 1976, pp. 74-76. A complemento di de Guaïta – e a riassunto di un'epoca, vista con occhi scettici rispetto ai polemisti cattolici – cfr. pure Charles Lancelin, *Histoire mythique de Shatan*, 2 voll., H. Daragon, Parigi 1903-1905.

[55] A.-V.-C. Berbiguier de Terre-Neuve du Thym, *Les Farfadets ou tous les démons ne sont pas de l'autre monde*, cit., vol. III, p. 222.

debbono essere confuse con gli elementali (fate, elfi, silfidi, ondine). Sono piuttosto «embrioni di esseri», «volizioni o sogni umani precipitati fuori dalle loro guaine astrali, briciole di pensiero, detriti di collera e di odio, cascami di anime imperfette e maledette, dannati nel senso autentico della parola che significa dissoluzione eterna». Le larve possono nascere – secondo la tradizione occulta, che Bois riprende – «dal sangue sparso dal criminale» sul patibolo, «dalla ferita mensile delle vergini e delle spose», dalle «estasi libidinose del solitario» (cioè dalla masturbazione) e perfino dai cattivi pensieri e dai «desideri sfrenati». Il cattivo, «il debole, il maniaco, l'insensato» e anche il pigro «le attirano come una calamita». Da un certo punto di vista secondo Bois le larve sono parti del Diavolo, se chiamiamo Diavolo «l'enorme e incoerente volere che fermenta nel peccato del mondo». Berbiguier, flagello dei rospi di campagna, ha ragione anche nel senso che «le bestie ripugnanti furono create a immagine del Diavolo» e spariranno dopo il giudizio universale quando la terra sarà trasformata in «Regno dello Spirito e dell'Amore». Le larve, tuttavia, sono pericolose e possono uccidere: l'episodio di possessione di Louviers viene spiegato da Bois – in polemica con Michelet – come un attacco di larve (talora – e anche qui Berbiguier ha ragione – in forma di gatti) contro la religiosa Magdelaine Bavent. Anche in questo caso le larve potevano «coalizzarsi» con confessori deviati e satanici e mettersi al loro servizio[56]. Per fortuna «le larve sono imbecilli; scaturiscono dal doppio corno dell'abbondanza fiorito in fronte al toro della stupidità». Per descriverle adeguatamente c'era dunque bisogno di «un onest'uomo nel senso inferiore della parola, infettato dalla virtù mediocre di cui si onorano le classi medie». Bois – uomo di destra e amico di Charles Maurras, il leader dell'Action Française – è lieto di deridere in Berbiguier la borghesia. Tuttavia Berbiguier, questo «Don Chisciotte borghese», è una figura necessaria e perfino «scelta dalla Provvidenza» per una importante rivelazione. «Così come sant'Antonio e il Curato d'Ars, Berbiguier» scrive Bois «fu realmente molestato». La sua storia mostra, per cominciare, i pericoli a cui vanno incontro i deboli e i borghesi che «si sporgono sull'Aldilà»; dal momento in cui Berbiguier comincia a frequentare le cartomanti «emigra nelle fogne dell'invisibile». Ma la stessa ottusità dell'autore dei *Farfadets* è una garanzia di attendibilità. «Nessuno potrebbe, credo – in questo stile profetico e borghese, che segnala una delle coscienze più limpidamente ottuse del nostro secolo – narrare me-

[56] Jules Bois, *Le Satanisme et la Magie*, Léon Chailley, Parigi s.d. (ma 1895), pp. 210-216.

glio la malizia dei maghi invisibili». Anche considerando una certa «tendenza all'allucinazione», non si può non concludere che «queste perdite di denaro, i furti dei *farfadets*, queste battaglie notturne e questi pruriti (che non vengono sempre e soltanto dalle pulci), la visione e l'audizione costante dei suoi nemici e perfino la morte commovente e imprevista dello scoiattolo, tutto rivela la presenza misteriosa di una malignità, di una perfidia che lo circonda». Quando – come recita il sottotitolo della sua opera – Berbiguier afferma che «non tutti i demoni sono dell'altro mondo», egli – secondo Bois – «ha ampiamente e profondamente ragione; sa – e lo sa sperimentalmente – che la volontà corrotta dei viventi è anch'essa un *farfadet*, e su nervi prevenuti può agire a distanza con insistenza e crudeltà». L'episodio dello scoiattolo Cocò non è soltanto letterario, ma svela «un altro segreto» reale, quello «della nostra solidarietà con i poveri animali che ci accompagnano», spesso scudo o vittima dei sortilegi. Certo, qualche volta Berbiguier «non resiste a lungo alla tentazione di essere stupido», e Bois nega qualunque validità alle storie sulle monete magiche, senza dubbio raccontate all'autore dei *Farfadets* da qualche mago ciarlatano. Ma di nuovo in mezzo all'eccentricità si accendono «strane luci» quando Berbiguier ci parla dei suoi rimedi: attraverso «le spine, le fumigazioni, il suono delle campane, la tinozza magica, questo sciocco incomparabile ricostruisce l'antica magia. Un istinto difensivo gli fa riscoprire le antiche ricette dei combattimenti astrali». In conclusione «questo "povero di spirito" porta a questi prodigi la testimonianza del suo buon senso triviale e della sua moralità scrupolosamente ridicola. Egli è, come lo mostra il suo ritratto, con la mano sul cuore, con gli occhi stupidamente onesti bene aperti, l'incarnazione del nemico stesso dell'occulto, caduto per una volta nei buchi dell'occulto, il tipo di questa classe di mezzi sapienti, di liberi pensatori, di persone di "buon senso" e di mentalità ristretta, che a poco a poco sono trascinate dall'orda scimmiesca delle larve nelle nebbie e nelle trappole della magia»[57]. Come si vede, il *milieu* occulto – anche in qualche suo esponente che è stato letto e ha influito sul mondo cattolico come Jules Bois – ha continuato, per tutto l'Ottocento, a prendere Berbiguier – da un certo punto di vista – sul serio. Non lo ha riabilitato, non lo ha considerato né acuto né intelligente. Ma ha visto nella sua stessa stupidità borghese il pegno di una testimonianza non sospetta sul mondo fin troppo reale delle larve, e sull'inquietante commercio con le larve dei satanisti e dei malintenzionati.

[57] *Ibid.*, pp. 218-230.

Tre dotti: Eudes de Mirville, Gougenot des Mousseaux, Bizouard

Mettersi alla scuola di un Berbiguier – e anche di un Fiard – comportava, per i cattolici seriamente interessati a denunciare un complotto di satanisti, il rischio del ridicolo. L'unica strada per affrontare seriamente il tema sembrava quella di superare in erudizione sia gli occultisti sia gli scettici. Se la materia – il Demonio e i satanisti – era sospetta, il metodo doveva rivaleggiare con i più accaniti razionalisti quanto a rigore dell'indagine e ad abbondanza di documentazione. Dalla Germania – negli anni 1836-1842 – viene il primo esempio di credente disponibile a raccogliere la sfida. Johann Joseph von Görres (1776-1848) pubblica *La mistica divina, naturale e diabolica*[58]. Görres era un professore dell'Università di Monaco che – dopo essersi entusiasmato per la Rivoluzione francese e avere in seguito militato nelle fila del nazionalismo tedesco contro Napoleone – si era convertito al cattolicesimo a Strasburgo nel 1819. Una serie di autori moderni considerano Görres troppo credulo, e la teologa femminista Uta Ranke-Heinemann ne ha fatto recentemente il prototipo del misogino reazionario, «demoniaco» e «pseudocristiano»[59]. Il suo nazionalismo tedesco lo ha fatto perfino considerare un precursore del nazismo. Queste posizioni sono curiose, se si pensa che negli anni 1840 e 1850 molti cattolici rimproveravano al convertito Görres di non essere troppo credulo, ma troppo scettico. Certo, Görres prendeva per buoni molti *fatti* meravigliosi, senza una critica severa delle sue fonti che oggi ci aspetteremmo. Ma la *spiegazione* di questi fatti singolari era quasi sempre equilibrata e molto cauta nell'attribuire questo o quel fenomeno ai satanisti o al Demonio, anche se la cautela spingeva Görres a cercare spiegazioni «naturali» in teorie scientifiche o filosofiche della sua epoca che saranno criticate da demonologi cattolici successivi e che oggi lasciano non meno perplessi. L'uomo, secondo l'autore tedesco, vive in stretto legame con la natura, e può coltivare questo legame fino a prodigi che, se sono straordinari, non sono tuttavia demoniaci ma fanno parte di una «mistica naturale». I fenomeni dei rabdomanti, degli astrologi, perfino della celebre veggente di Prevorst si spiegano largamente con la mistica naturale. Lo

[58] J. Joseph von Görres, *Die Christliche Mystik*, 5 voll., G.J. Manz, Monaco-Ratisbona 1836-1842; ed. fr.: *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, Poussielgue-Rusand, Parigi 1854-1855 (2ª ed.: 1861-1862; *reprint*: Jérôme Millon, Grenoble 1992).
[59] Uta Ranke-Heinemann, *Sammlung Historica*, Eichborn, Stoccarda 1989.

spirito dell'uomo è del resto in rapporto «magnetico» con gli elementi, e questo rapporto può a sua volta essere coltivato giungendo a risultati notevoli, come nel caso degli scopritori di tesori sotterranei. Molti prodigi dei sacerdoti pagani sono, ancora, mistica naturale. Perfino il vampirismo – discusso nel capitolo XIV del terzo volume di Görres, la cui realtà non è affatto dubbia per l'autore tedesco – non appartiene necessariamente alla sfera del diabolico. Infatti, se il metallo nascosto nella terra può agire a distanza sull'uomo, lo stesso si deve supporre del cadavere. Naturalmente i cadaveri non escono dalle tombe e non succhiano il sangue delle loro vittime: semplicemente «si ingrassano» assimilando a distanza il loro sangue; le vittime ne subiscono degli incubi orrendi, da cui nasce la mitologia dei vampiri[60]. La maggioranza delle storie di larve e di fantasmi si spiegano ugualmente con gli stati di agitazione nervosa, che peraltro possono essere prodotti da influssi magnetici molto reali. Lo sforzo di fornire spiegazioni naturalistiche da parte di Görres ha tuttavia dei limiti: nel terzo volume i capitoli dal XIX al XXIV parlano dell'azione degli spiriti dei defunti, che possono manifestarsi agli uomini sia pure solo in circostanze particolari. Nel capitolo XXIV entra in scena anche il Demonio. Quando gli spiriti nuocciono a qualcuno bruciando le case, incendiando i raccolti o ferendo le persone si è di fronte all'azione «certa e positiva» dello spirito del Male, che può talora rispondere alle evocazioni dei maghi. Tuttavia – Görres insiste nel quarto volume – nello stesso episodio si può discernere una componente di mistica diabolica e una di mistica naturale. Ci sono casi di maghi che hanno cercato per tutta la vita di entrare in commercio con il Demonio e, non essendoci riusciti, hanno concluso (erroneamente) che il Demonio non esiste. L'uomo può stipulare un patto con il Demonio, ma quest'ultimo non è tenuto a osservarlo e – quand'anche lo volesse – non è certo che Dio lo permetta, o almeno lo permetta in modo sistematico. Dopo una discussione di non meno di trentatré capitoli sulla possessione, nel quinto volume Görres affronta l'argomento della «magia diabolica». Per diventare adepti del Diavolo è necessaria una certa predisposizione naturale e anche astrologica (cap. VI). Si può diventare satanisti anche scendendo lentamente la scala del peccato e della malizia, o aprendo la porta al Diavolo tramite forme di magia che vorrebbero essere «bianche» ma che finiscono comunque per attirare il Demonio. Görres crede che gli stregoni e le streghe, animati da Satana, possano volare ma ritiene che molto più spesso «credano» di vo-

[60] J.J. von Görres, *op. cit.* (ed. fr.), vol. III, pp. 280-300.

lare per un'illusione. Così nessuno si muta in gatto, ma «sotto l'influenza del Demonio, può finire per *credere* di essersi trasformato in gatto»[61]. Anche quando il satanista compie miracoli apparentemente benefici, per esempio una guarigione, occorre distinguere. Vi è infatti un dono di guarigione che si spiega semplicemente con la mistica naturale e con il magnetismo. L'occultismo e il satanismo possono eccitare questo dono naturale – sebbene, alla fine, con conseguenze molto negative per chi lo pratica – e renderlo più potente. Il Diavolo, d'altro canto, può guarire – in questo caso si tratta veramente di mistica diabolica – ma non persegue il bene che volendo ultimamente il male. Si deve pertanto credere che quando «fa guarire un malato, gli sostituisce un uomo sano, colpendolo con una malattia anche più grave»[62].

La fortuna di Görres negli ambienti cattolici francesi è stata quanto meno ambigua. Da una parte si riconosceva la sua straordinaria erudizione. Dall'altra si diffidava della sua reticenza ad attribuire certi fenomeni al Demonio, e anche del suo uso del magnetismo per spiegare certi incidenti. Il magnetismo, al contrario, era fortemente sospettato di fare parte a sua volta della sfera del diabolico, e Mesmer aveva lasciato in Francia una fama piuttosto sulfurea. Con l'esplosione della voga spiritista si comincerà anche a sottolineare – non a torto – come nel magnetismo si trovassero anche le radici dello spiritismo; e – secondo tutta una scuola di autori cattolici – non si poteva dubitare che nello spiritismo si manifestasse il Demonio. Nel suo *Satan et la magie de nos jours. Reflections pratiques sur le magnétisme, le spiritisme et la magie* (1864), Albert Duroy de Bruignac concludeva che «l'intervento del Demonio nel magnetismo e nello spiritismo è evidente in quasi tutti i casi; è – ancora – estremamente probabile nelle rare circostanze in cui non lo si può dimostrare direttamente in modo completo». L'opera presumeva di avere «dimostrato rigorosamente per *tutti i casi*, e particolarmente per quelli dove manca la prova diretta, che il Diavolo è *sempre* l'agente del magnetismo e dello spiritismo» e «che il magnetismo e lo spiritismo non sono altro che forme di magia»[63]. Ancora nel 1899 – quando ormai l'ipnotismo medico e scientifico si andava separando dal magnetismo tradizionale – un medico cattolico, il dottor Charles Hélot di Bolbec, con *imprimatur* dell'arcive-

[61] *Ibid.*, vol. V, p. 305.
[62] *Ibid.*, p. 420.
[63] Albert Duroy de Bruignac, *Satan et la magie de nos jours. Reflections pratiques sur le magnétisme, le spiritisme et la magie*, Ch. Blériot, Parigi 1864, pp. 215-216 (corsivo dell'autore).

scovo di Rouen, pubblicava il volumetto *Le Diable dans l'hypnotisme*, in cui affermava che nella persona ipnotizzata «l'origine e il principio dello stato sono soprannaturali». Lo stato ipnotico, caratterizzato dalla «abolizione della coscienza», non può essere voluto da Dio né prodotto dagli angeli, «che non potrebbero agire contrariamente all'ordine stabilito dalla creazione e dal governo divino». Non si può non concludere che «l'ipnosi è dunque necessariamente l'opera di un CATTIVO SPIRITO, al quale Dio per punirci o metterci alla prova lascia momentaneamente una certa libertà. Questo spirito maligno la tradizione, la rivelazione e la Chiesa lo chiamano il DIAVOLO». Pertanto praticare l'ipnotismo significa «*volere e provocare questo stato* che il Diavolo solo può realizzare», «CHIAMARE il Diavolo *almeno implicitamente*, e questa chiamata e questa evocazione sono sempre state considerate dai teologi come una RIVOLTA e un ATTENTATO CONTRO DIO stesso»[64]. Il dottor Hélot scrive tardi, in un'epoca in cui ormai i suoi colleghi medici avevano cercato di impadronirsi dei casi di possessione spiegandoli come allucinazione e isteria e presentando il loro conflitto contro il clero come una vera «crociata per la civiltà». Il caso di possessione di Morzine (1857-1873) era stato, in un certo senso, il manifesto di questo scontro, dove gli etnologi moderni non sono peraltro così convinti che i dottori positivisti – venuti dalla città a turbare il tessuto culturale secolare di un paese di montagna – avessero ragione e i parroci torto[65].

La grande offensiva cattolica francese per dimostrare che qualcosa di vero nelle teorie del complotto satanico c'era – e per ridimensionare Görres – risale a qualche decennio prima, ed era stata avviata dal marchese Jules Eudes de Mirville (1802-1873) che aveva iniziato a pubblicare nel 1853 con un volume sugli spiriti e le loro manifestazioni la sua monumentale *Pneumatologie*[66]. Naturalmente, fra Görres e de Mirville era successo qualcosa: cominciava a dilagare in Francia la moda dello spiritismo, preceduta da avvenimenti come quello fantastico della canonica di Cideville infestata dagli spiriti, che permettevano di designare immedia-

[64] Ch. Hélot, *Le Diable dans l'hypnotisme*, Bloud et Barral, Parigi 1899, pp. 61-62 (maiuscole dell'autore).

[65] Cfr. la discussione del caso di Morzine nello studio di Catherine-Laurence Maire, *Les Possédées de Morzine (1857-1873)*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1981; e – per i pregiudizi positivistici – nel curioso testo divulgativo dei Docteurs Caufeynon et Jaf, *Les Messes Noires. Le culte de Satan-Dieu*, Librairie des Publications Populaires, Parigi 1905 (*reprint*: C. Lacour, Nîmes 1991).

[66] (J.) Eudes de Mirville, *Pneumatologie*, 10 voll., Vrayet de Surcy, Delaroque et Wattelier, Parigi 1853-1868.

tamente un avversario. Specialista riconosciuto dell'*affaire* di Cideville, il marchese de Mirville non ha che da ripercorrere la storia delle apparizioni di spiriti lungo l'arco di venticinque secoli per mostrare ai suoi lettori – dopo averli stupiti con una prodigiosa documentazione – che, se molti casi si spiegano con l'inganno e con ragioni naturali (fra cui, attento ai tempi, il marchese inserisce l'elettricità), altri – per quanto il razionalista si sforzi – non si spiegano in nessun modo, e si deve quindi concludere che sono opera del Demonio.

La *Pneumatologie* completa è un libro raro, e si deve credere che anche alla sua epoca la mole abbia spaventato i lettori. Le idee di de Mirville vengono tuttavia riprese da un suo allievo che scrive in tono più divulgativo, il cavaliere Henri-Roger Gougenot des Mousseaux (1805-1876), di cui peraltro si è scritto che l'erudizione, per quanto vasta, resta inferiore a quella di de Mirville[67]. Gentiluomo di corte e diplomatico di Carlo X, a cui rimarrà sempre fedele, Gougenot des Mousseaux resta famoso per un'opera del 1869 sull'ebraismo, spesso qualificata semplicemente come antisemita[68]. In realtà l'opera non è tecnicamente antisemita, in quanto la polemica di Gougenot è tutta religiosa. Dal punto di vista delle attitudini, dell'intelligenza, delle capacità gli ebrei sono «il più nobile e il più augusto dei popoli», e i cristiani devono riconoscerli con lealtà come «fratelli maggiori»[69]. Sfortunatamente gli ebrei sono caduti vittima di una religiosità deviata, che mescola elementi «sublimi» e meravigliosi ad altri «assurdi e immondi»[70], come dimostra la Cabala. Gougenot des Mousseaux distingue peraltro fra due Cabale, una suscettibile di essere piegata a un senso «francamente cristiano», l'altra «falsa e piena di superstizioni» che si rivela almeno potenzialmente «demoniaca». Praticando questa Cabala – a cui va purtroppo la preferenza almeno di una parte del popolo di Israele – si rischia dunque di entrare in rapporto con i «geni decaduti dell'esercito siderale»[71]. Gougenot sostiene anche che nell'epoca del razionalismo la Cabala superstiziosa ha suscitato lo scetticismo di

[67] Così Albert L. Caillet, *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes*, 3 voll., Dorbon, Parigi 1912, vol. III, p. 114. Per le notizie bibliografiche su Gougenot des Mousseaux cfr. Marie-France James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et Christianisme au XIX^e^ et XX^e^ siècles. Explorations bio-bibliographiques*, Nouvelles Éditions Latines, Parigi 1981, pp. 136-138.

[68] (Henri-) Roger Gougenot des Mousseaux, *Le Juif, le Judaïsme et la Judaïsation des peuples chrétiens*, Plon, Parigi 1869.

[69] *Ibid.*, p. 509.

[70] *Ibid.*, p. 499.

[71] *Ibid.*, pp. 541-545.

molti ebrei che, per reazione, sono scivolati nel positivismo e nell'ateismo: ma con queste considerazioni (che mostrano ancora le differenze fra l'anti-giudaismo cattolico di Gougenot e l'antisemitismo a sfondo sociale o razziale) usciamo decisamente dal tema del satanismo, a cui Gougenot si era largamente dedicato prima di scrivere il volume sugli ebrei. Già nella sua prima opera, *Mémoire sur les Pierres Sacrées*, Gougenot si era sforzato di mostrare le origini antiche del satanismo attraverso l'intervento diretto e continuo del Demonio nei riti pagani, tesi ripresa nel *Monde avant le Christ* (1845), che – ripubblicato e ampliato nel 1854 – diventerà un'opera celebre, *Dieu et les Dieux*[72]. In questi scritti assume un rilievo di primo piano il tema delle «pietre sacre», originariamente genuini pegni di alleanza fra Dio e gli uomini, in seguito degenerati in oggetti di adorazione caricati di un significato satanico come sede di sacrifici empi e talora di sacrifici umani. Nel frattempo la Francia cattolica assiste sgomenta alla prima ondata di voga spiritista. Gougenot reagisce nel 1860 con *La Magie au dix-neuvième siècle*, in cui nega che l'elettricità possa essere causa dei fenomeni spiritici. Quando non si tratta di inganno può trattarsi della potenza del mago che manipola – sempre a fini discutibili – il «fluido animico o magnetico», ma ancora più spesso dell'azione del Demonio[73]. Nel 1863 ritorna sul tema con *Les Médiateurs et les moyens de la magie*, dove – con un metodo simile a quello di de Mirville – tenta di provare che il Demonio è stato continuamente in relazione con gli uomini prima attraverso i sacerdoti pagani idolatri e i maghi, quindi tramite i magnetisti e gli spiritisti[74]. Nel 1864 – l'anno che segna forse il punto più alto della campagna cattolica contro il satanismo «travestito da spiritismo» – Gougenot pubblica *Les Hauts phénomènes de la magie*, dove sostiene che nell'antichità e nel Medioevo ma anche – ciò che è più interessante e pericoloso – nella Francia dei suoi giorni si possono incontrare il satanismo, il vampirismo, la licantropia, le evoca-

[72] (Henri-Roger) Gougenot des Mousseaux, *Mémoire sur les Pierres Sacrées*, Parigi 1843; Id., *Le Monde avant le Christ. Influences de la religion dans les États*, Parigi 1845; Id., *Dieu et les Dieux, ou un voyageur chrétien devant les objets primitifs des cultes anciens, les traditions et la fable*, Lagny Frères, Parigi 1854.

[73] (H.-R.) Gougenot des Mousseaux, *La Magie au dix-neuvième siècle, ses agents, ses vérités, ses mensonges*, H. Plon – E. Dentu, Parigi 1860 (2ª ed.: 1864). Nel 1861, contro gli scettici, esprimerà idee simili l'*abbé* Lecanu, *Histoire de Satan. Sa chute, son culte, ses manifestations, ses oeuvres, la guerre qu'il fait à Dieu et aux hommes*, Parent-Desbarres, Parigi 1861.

[74] H.-R. Gougenot des Mousseaux, *Les Médiateurs et les moyens de la magie, les hallucinations et les savants; le fantôme humain et le principe vital*, Plon, Parigi 1863.

zioni. Le pagine sugli amori dello scienziato del Politecnico Gerard de Caudemberg con diverse entità astrali sono rimaste, non senza qualche ragione, tra le più celebri dell'opera[75]. Nel frattempo Gougenot, infaticabile, lavorava alla seconda edizione – la prima era apparsa nel 1863 – di *Moeurs et pratiques des Démons* che pubblicherà nel 1865[76]. Quest'opera è l'ultima della campagna anti-spiritista e anti-satanista di Gougenot, che si dedicherà in seguito all'argomento controverso della Cabala e dell'Ebraismo, e quindi alla massoneria, su cui preparava un'opera rimasta incompleta quando la morte lo colse nel 1876.

Moeurs et pratiques des Démons costituisce, da un certo punto di vista, la sintesi delle idee di Gougenot sul satanismo. L'andamento – rispetto ad altre opere dell'autore – è meno polemico, e ricorda il manuale o il trattato. Gougenot parte dalla necessità e dall'evidenza del mondo soprannaturale per concludere che gli spiriti abitano la terra e l'atmosfera. Fra questi ci sono i diavoli, con cui Gougenot – che pure non ha alcuna simpatia per le religioni precristiane – invita a non identificare immediatamente gli dei e i «demoni» dell'antichità classica. Ma – grazie ad alcuni culti particolarmente corrotti – già prima di Gesù Cristo «i Demoni furono – e ridiventano oggi grazie alla resurrezione dello spiritismo – il *corpo insegnante*, cioè i capi della Chiesa demoniaca, i padroni e corruttori di ogni uomo che abbia l'orecchio abbastanza lungo e flessibile per tenderlo ai loro messaggi»[77]. Le anime del Paradiso e del Purgatorio – più raramente quelle dei dannati che si trovano all'Inferno – possono apparire (ma di rado), e può anche darsi che quando ci sembra che sia un defunto ad apparire sia in realtà «il suo angelo buono o cattivo»[78]. «Molto più spesso» sono tuttavia «i Diavoli che ci inducono in errore facendosi passare per le *anime dei morti*, e i nostri circoli spiritisti ne sono la prova»[79]. È anche possibile, naturalmente, che il Demonio appaia presentandosi come tale, evocato o no. Tuttavia chi evoca il Diavolo «apre un conto terribile» che il Demonio – «che non si fa servitore se non per essere maestro» – gli farà presto o tardi pagare[80]. Gougenot ripercorre quindi la storia della magia e dell'evocazione degli spiriti, mostrando

[75] H.-R. Gougenot des Mousseaux, *Les Hauts phénomènes de la magie, précédés du spiritisme antique*, Plon, Parigi 1864.
[76] (H.-R.) Gougenot des Mousseaux, *Moeurs et pratiques des Démons ou des esprits visiteurs du spiritisme ancien et moderne*, Plon, Parigi 1865.
[77] *Ibid.*, p. 49 (corsivo dell'autore).
[78] *Ibid.*, p. 56.
[79] *Ibid.*, p. 60.
[80] *Ibid.*, pp. 83-84.

che all'origine delle arti magiche e dello spiritismo si trova sempre il Diavolo. Dopo avere riproposto la dottrina tradizionale della Chiesa in tema di discernimento degli spiriti, di possessione e di esorcismo, Gougenot passa ai medium, ai tavolini che si muovono, al magnetismo, fenomeni tutti che attribuisce largamente all'azione del Demonio. Con qualche ragione, afferma che lo spiritismo non è nato nel suo secolo, e ne rintraccia antecedenti addirittura nel Cinquecento. Quella che è nuova, afferma Gougenot, è l'organizzazione di una nuova religione, di una «Chiesa spiritica» che altro non potrebbe essere che una «Chiesa demoniaca»[81]. Gli spiritisti – Allan Kardec (1804-1869, il fondatore dello spiritismo classico francese) compreso – non hanno torto: ricevono per davvero i loro messaggi dall'altro mondo e attraverso questi messaggi costruiscono una nuova visione del mondo e una nuova religione. Semplicemente, non si tratta degli spiriti dei defunti ma dei diavoli che preparano, molto letteralmente, la venuta dell'Anticristo che «si ha ragione di credere tanto più prossima quanto i suoi precursori compaiono con caratteri sempre più chiari»[82]. Nel corso della sua trattazione Gougenot menziona anche i «sacramenti del Demonio»: figure, parole, numeri e segni che si sono in effetti caricati nei secoli di un significato demoniaco, e di cui i maghi possono quindi servirsi per compiere prodigi ed entrare in contatto rapidamente con il Diavolo. Naturalmente «in realtà la forza non sta nel segno ma nello Spirito di malizia che vi si attacca per sfruttare la nostra debolezza». Questo non toglie che i segni, le formule, i numeri abbiano una loro efficacia secolare, anche se spesso traditrice. Gougenot cita l'esempio di una vecchia strega capace di guarire una ferita secondo tutte le apparenze mortale che un assassino aveva inferto a una ragazza, pronunciando semplicemente una formula di invocazione diabolica. La storia però non è a lieto fine perché, dopo qualche tempo, «il corpo della povera ferita si gonfia, entra in putrefazione ancora da vivo, e pochi giorni bastano per far trionfare la morte che per un momento era sembrata vinta. Altre false guarigioni, ottenute con procedimenti analoghi, giungono allo stesso risultato disastroso»[83].

È interessante notare che, per Gougenot, il Diavolo agisce dietro le scienze occulte, il magnetismo, lo spiritismo, ma normalmente i maghi e gli spiritisti non lo sanno. Tutto il suo argomento ruota intorno alla tesi che si può far parte della «Chiesa demoniaca» senza saperlo. Gougenot si

[81] *Ibid.*, p. 163.
[82] *Ibid.*, p. 389.
[83] *Ibid.*, p. 187 e p. 190.

presenta quindi come autore anti-satanista ma non concentra ancora la sua attenzione sugli adoratori del Demonio e sulle Messe nere. La società contemporanea – grazie al successo dello spiritismo – è piena di satanisti, ma si tratta di satanisti che si ignorano. Nel 1864 viene tuttavia pubblicata un'altra opera imponente che si propone di studiare i rapporti dell'uomo con il Demonio, ripercorsi nella loro storia dall'avvocato cattolico Joseph Bizouard (1797-1870) in sei volumi per quasi quattromila pagine complessive[84]. Si può dire – senza tema di essere smentiti – che l'inchiesta dell'avvocato Bizouard sul satanismo è la più vasta che sia mai stata realizzata; è anche difficile che un'impresa simile venga nuovamente tentata in futuro. Per riempire quattromila pagine anche Bizouard ha bisogno di dare una definizione estensiva del satanismo, e di criticare Görres sostenendo che molti dei fenomeni classificati nella «mistica naturale» dall'autore tedesco sono in realtà di natura diabolica. Görres, secondo Bizouard, talora «voga in pieno magnetismo» e attraverso le sue spiegazioni naturalistiche si fa «l'avversario della dottrina cristiana, che spiega gli stessi fenomeni meravigliosi in un modo infinitamente più razionale attribuendo alla magia nera quello che Görres cerca di spiegare naturalmente». Görres, secondo l'avvocato parigino, «presenta insieme un cibo sano e un veleno: se si sceglie il veleno il dono, che poteva essere molto utile, sarà funesto; o per meglio dire il suo libro, che contiene molti errori, può diventare pericoloso»[85]. Bizouard non ha scrupoli nell'ascrivere all'intervento del Demonio la gran parte dei fenomeni che per Görres sono «mistica naturale». Con Gougenot, Bizouard attribuisce al Demonio i prodigi e gli oracoli degli antichi, di cui tratta nel suo primo volume. Il secondo si diffonde invece più ampiamente di quanto avevano fatto de Mirville e Gougenot sui processi di stregoneria e di possessione «indotta» concentrando la sua attenzione – non a torto, per le ragioni che abbiamo illustrato nei capitoli precedenti – sulla fine del Cinquecento e sul Seicento. Con l'abilità dell'avvocato di grido, Bizouard discute nel secondo e in gran parte del terzo volume della sua opera i casi celebri di Aix, di Loudun, di Louviers e una folla di casi meno noti, concludendo che i giudici (laici più spesso che ecclesiastici nel Seicento, così che a torto si parlerebbe di pressioni della Chiesa) non si sbagliavano quando ritenevano di scorgere dietro i fatti l'ombra del Demonio. Bizouard prende le difese della «vecchia dottrina demonologica» e sa – ancora una vol-

[84] Joseph Bizouard, *Des Rapports de l'homme avec le Démon. Essai historique et philosophique*, 6 voll., Gaume Frères e J. Duprey, Parigi 1864.
[85] *Ibid.*, vol. VI, p. 54 e pp. 65-66.

ta da avvocato – che per riabilitare le conclusioni sulla presenza di veri satanisti deve riabilitare i testimoni. Esamina quindi con minuzia di particolari le accuse di *fourberie* e di falsa santità contro le religiose di Loudun (e qui lo aiuta la santità di Surin) e di Louviers, e considera dubbie anche le censure di inganno e di esibizionismo contro Marthe Brossier, la figlia del tessitore di Romorantin esorcizzata nell'anno 1600, che pure autori cattolici della sua epoca consideravano sospetta. Ma proprio il caso Brossier – dove non tutto è falso secondo Bizouard – mostra come la Chiesa e i giudici del primo Seicento non fossero troppo creduli ma semmai, qualche volta, perfino troppo cauti[86]. Il quarto volume esamina il Settecento e conferma l'idea piuttosto ampia che Bizouard si fa del satanismo. Sono in commercio con il Demonio – spesso implicito, ma più sovente di quanto non si creda consapevole – tutti coloro che compiono prodigi non spiegabili con cause naturali e che nello stesso tempo non professano la vera dottrina, cioè la dottrina cattolica. I prodigi dei giansenisti e degli illuminati, insieme alle sopravvivenze della stregoneria popolare e tradizionale, sono tutti attribuiti al Demonio. Sorte non migliore hanno Swedenborg, Mesmer e il magnetismo, i primi massoni e Cagliostro. Lo schema – per limitarsi all'esempio del taumaturgo italiano – è sempre lo stesso: i prodigi di Cagliostro sono reali, e le spiegazioni naturalistiche sono fuorvianti. Cagliostro è veramente in contatto con un agente preternaturale, ma questo agente è il Diavolo (e Cagliostro probabilmente lo sa)[87]. È notevole che – riprendendo autori precedenti meno noti come Brownson e Lecanu (oltre, naturalmente, a Fiard), e annunciando tutta una letteratura successiva – Bizouard denunci un complotto congiunto di illuminati e illuministi, riuniti nella massoneria e nelle «retro-logge», che promuove e organizza la Rivoluzione francese. L'ideologia della massoneria è «satanismo puro», e del resto capita spesso che i massoni settecenteschi «consultino il Diavolo»[88].

Quando dal Settecento si passa – alla fine del quarto e negli ultimi due volumi – all'Ottocento il metodo di Bizouard continua a essere applicato nello stesso modo: appartengono alla storia del satanismo tutti coloro che fanno prodigi e che non insegnano la vera dottrina. La stessa famosa veggente di Prevorst, Frederika Hauffe (1801-1829) – i cui fenomeni avvenivano in un contesto cristiano – non ha forse insegnato «dottrine pagane ed eretiche», tanto da far concludere che «l'agente che l'ha prodotta ab-

[86] *Ibid.*, vol. III, pp. 567-570.
[87] *Ibid.*, vol. IV, pp. 377-383.
[88] *Ibid.*, p. 441.

bia voluto favorire la nuova scoperta del magnetismo»[89]? Anche a Berbiguier – senza citarlo – viene resa giustizia perché uno dei suoi persecutori, il mago Moreau, è – fra gli indovini – tra i più sospetti di satanismo. Infatti attraverso la cartomanzia avrebbe potuto arricchirsi ma «morì povero; esercitava la scienza divinatoria per se stessa, e si preoccupava poco di guadagnare denaro», segno che probabilmente non si trattava di un semplice truffatore ma di un devoto del Diavolo[90]. Le spiegazioni naturali dei fenomeni del magnetismo e dello spiritismo vengono discusse in oltre un migliaio di pagine, e lungamente confutate. Ma non si tratta soltanto degli spiritisti: nella sua storia dei rapporti con il Demonio, Bizouard menziona Pierre-Michel Vintras, su cui torneremo, che pretendeva di lottare contro i satanisti ma che sia pure «in grande buona fede» era illuso e ingannato per i suoi fini dal Demonio[91]. Un capitolo piuttosto ampio del sesto volume è dedicato ai mormoni, che incuriosivano i francesi per le relazioni che pervenivano dallo Utah sulla pratica della poligamia. Giacché la questione dei mormoni tornerà spesso nella letteratura dell'anti-satanismo, vale la pena di esaminarla più da vicino. L'anti-mormonismo segue, negli Stati Uniti, uno schema parallelo all'anti-massonismo e all'anti-cattolicesimo: per diverse ragioni la massoneria, il cattolicesimo e il mormonismo vengono percepiti come estranei alla «religione civile» americana, che del resto ha sempre un aspetto di «religione incivile» e ha bisogno, per esistere, di designare un avversario «straniero»[92]. Non è soltanto la questione della poligamia a sollevare i peggiori sospetti. Come nel caso della massoneria e del cattolicesimo vengono considerati anti-americani una struttura gerarchica che appare non democratica e il segreto del tempio, a cui possono accedere soltanto i fedeli mormoni, che fa da *pendant* nell'immaginario degli oppositori al segreto della loggia e al segreto del confessionale cattolico. Naturalmente nelle cerimonie del tempio mormone – ben note grazie a decine di pubblicazioni ad opera di transfughi e di apostati – non vi è nulla di satanico. Il tono è quello tipico di un protestantesimo profetico e millenarista del XIX secolo, con

[89] *Ibid.*, pp. 598-601.
[90] *Ibid.*, pp. 507-508.
[91] *Ibid.*, vol. VI, pp. 103-110.
[92] Cfr. Robert N. Bellah – Frederick E. Greenspahn (a cura di), *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroad, New York 1987; David Brion Davis, «Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature», «*Mississippi Valley Historical Review*», 47 (settembre 1960), pp. 205-224.

qualche prestito massonico: se compare Satana, è nelle sue vesti assolutamente tradizionali di avversario della verità e del Vangelo[93]. Si può anche ritenere che prodigi e miracoli nel primo mormonismo fossero perfino menó diffusi che in altre nuove religioni nord-americane e nello stesso protestantesimo maggioritario. Il più noto viaggiatore francese che aveva raggiunto Salt Lake City nei primi anni del regno mormone, Jules Remy, aveva lasciato una relazione equilibrata non priva di apprezzamenti favorevoli[94]. Bizouard cita spesso Remy, ma ne stravolge le interpretazioni cercando di proiettare sui mormoni dello Utah una luce sinistra. D'altro canto Bizouard conosce, almeno in parte, la letteratura anti-spiritista americana che, a partire da un'opera di Charles Beecher (1853), aveva al suo interno un'ala demonologica che interpretava i fenomeni delle sorelle Fox del 1848 e altri consimili attribuendone l'origine al Diavolo[95]. Una fonte spesso utilizzata da Bizouard è costituita dal romanzo di Orestes Brownson (1803-1876) *The Spirit-Rapper: An Autobiography*, dove l'autore in forma romanzata descriveva il suo itinerario da riformatore sociale interessato allo spiritismo fino alla conversione al cattolicesimo nel 1844 (l'anno dell'assassinio del fondatore dei mormoni, Joseph Smith, 1805-1844). Nel 1862 – poco prima dell'opera di Bizouard – il

[93] Cfr. sul punto il mio *I Mormoni*, tr. it., Interlogos, Schio (Vicenza) e Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993.

[94] Jules Remy, *Voyage au pays des Mormons*, 2 voll., E. Dentu, Parigi 1860.

[95] Alcune delle opere principali sono: Charles Beecher, *A Review of the Spiritual Manifestations*, G.P. Putnam's Sons, New York 1853; John C. Bywater, *The Mystery Solved: or a Bible Exposé of the Spirit Rappings, Showing that They are not Caused by the Spirits of the Dead, but by Evil Demons or Devils*, Rochester (New York) 1852; William Ramsey, *Spiritualism, a Satanic Delusion, and a Sign of the Times*, H.L. Hastings, Rochester (New York) 1857; (The Reverend) William Henry Corning, *The Infidelity of the Times as Connected with the Rappings and Mesmerists*, J.P. Jewett, Boston 1854; William R. Gordon, *A Three-Fold Test of Modern Spiritualism*, Scribner, New York 1856; J.W. Daniels, *Spiritualism versus Christianity or, Spiritualism Thoroughly Exposed*, Auburn Miller, New York 1856; Z. Campbell, *The Spiritual Telegraphic Opposition Line: or, Science and Divine Revelation against Spiritual Manifestations*, Springfield (Massachusetts) 1853; Joseph F. Berg, *Abaddon, and Mahanaim; or, Daemons and Guardian Spirits*, Higgins and Perkinpine, Philadelphia 1856; Charles Munger, *Ancient Sorcery as Revived in Modern Spiritualism Examined by the Divine Law and Testimony*, Deger, Boston 1857; James Porter, *The Spirit Rappings, Mesmerism, Clairvoyance, Visions, Revelations, Startling Phenomena and Infidelity of the Rapping Fraternity Calmly Considered and Exposed*, George C. Rand, Boston 1853; William M. Thayer, *Trial of the Spirits*, J.B. Chisholm, Boston 1855; J.A. Seiss, *The Empire of Evil, Satanic Agency, and Demonism*, James Young's Steam Printing Estab., Baltimora 1856.

romanzo di Brownson era uscito in traduzione francese[96]. Brownson si era interessato anche al mormonismo e riteneva Joseph Smith «naturalmente incapace di fondare una religione». Ma di tanto in tanto, secondo Brownson, Smith entrava in uno stato di «semi-sonno» in cui «il suo sguardo, che era abitualmente spento, quasi stupido, si accendeva, il suo viso si illuminava; quest'uomo grossolano e perfino empio sembrava animato da una vita straniera e, come diceva uno dei suoi apostoli, era terribile da contemplare. Nel suo stato normale Joe Smith non avrebbe mai potuto scrivere i passaggi più brillanti del *Libro di Mormon*; se invece avesse potuto scrivere questi brani, non avrebbe potuto trattarsi della stessa persona che ha scritto il resto, che è stupido e completamente insignificante». Non vi è dubbio: Joseph Smith per Brownson era «sotto l'influenza di un potere misterioso» grazie a cui «operava miracoli, guarigioni meravigliose e indubitabili». Brownson ne conclude che il mormonismo, inspiegabile con argomenti puramente naturali, viene molto direttamente dal Demonio: «Che una potenza sovrumana abbia presieduto alla fondazione della Chiesa dei mormoni nessuno spirito scientifico e filosofico saprebbe dubitarne; un uomo ragionevole non dovrebbe esitare a riconoscere che questa potenza non può essere divina, e pertanto il mormonismo è letteralmente la sinagoga di Satana»[97]. Guidato da Brownson,

[96] Orestes Augustus Brownson, *L'Esprit frappeur, Scènes du Monde Invisible*, tr. fr., H. Casterman, Parigi-Tournai 1862 (ed. ingl.: *The Spirit-Rapper: An Autobiography*, Little, Brown and Company, Boston, e Charles Dolman, Londra 1854). Per il contesto del romanzo di Brownson cfr. le pertinenti osservazioni di R. Laurence Moore, *In Search of White Crows. Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*, Oxford University Press, New York 1977, p. 35.

[97] O.A. Brownson, *op.cit.*, p. 103 (tr.fr.), e pp.164-167 (ed.ingl.). Brownson giudica «ridicola» la tesi anti-mormone secondo cui il *Libro di Mormon* sarebbe stato plagiato dal romanzo di un certo Solomon Spalding: l'autore del *Libro di Mormon* non può essere un uomo, è Satana stesso (*ibid.*, pp.165-166). Successivamente Brownson tornò apparentemente sui suoi passi e mise in dubbio che il mormonismo fosse veramente di origine demoniaca. Brownson, d'altro canto, a cui si ispira Bizouard, ha largamente usato la *Pneumatologie* di de Mirville, per cui il suo rapporto con la scuola cattolica francese degli anni 1850-1860 è più complesso di quanto non sembri a prima vista. Su Brownson, gli spiritisti e i mormoni cfr. Michael W. Homer, «Spiritualism and Mormonism. Some Thoughts on the Similarities and Differences», in Jean-Baptiste Martin – François Laplantine (a cura di), *Le Défi magique. I. Ésoterisme, occultisme, spiritisme*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1994, pp. 143-162. Brownson non era l'unico autore americano a mettere in relazione i mormoni e il Demonio: in un'opera in versi del 1867 – che ancora una volta criticava insieme il mormonismo e lo spiritismo (e inoltre l'abolizionismo e il femminismo) – un «Diavolo del Mormonismo» si confessava l'autentico creatore della religione fondata da Joseph Smith («Lacon», *The Devil in America: A Dramatic Satire*, J.K. Randall, Mobile

Bizouard trova in Remy ulteriori conferme della tesi demonologica, giacché il viaggiatore francese – che pure vorrebbe essere gentile – non può mancare di riferire dottrine che non potrebbero essere più eretiche. Bizouard critica anche l'opinione esposta dal celebre *abbé* Jacques-Paul Migne (1800-1875) nel suo *Dizionario delle religioni del mondo*, che spiegava il mormonismo con «la cupidigia e il fanatismo»: queste cause non sono sufficienti e nel successo dei mormoni si deve vedere «l'azione di una potenza sovrumana», il Diavolo[98]. Nel sesto volume Bizouard sviluppa anche con dovizia di dettaglio il tema secondo cui Satana dirige le società segrete e in particolare la massoneria, «nemica della società cristiana come Satana lo è dell'uomo»[99], e vede anch'egli all'opera nell'Europa dei suoi tempi «i precursori dell'Anticristo»[100].

La campagna di Gougenot e di Bizouard, preannunciata da de Mirville, contro il satanismo porta al suo apogeo l'attività degli anti-satanisti della prima metà del secolo diciannovesimo, e permette di trarre alcune conclusioni. Anzitutto l'autentica epidemia di anti-satanismo che percorre la Francia fra gli inizi del secolo e gli anni 1860 si spiega con due avvenimenti che hanno colpito l'immaginazione dei cattolici francesi: prima la Rivoluzione, poi l'esplosione di interesse per lo spiritismo, che trova nella Francia una delle sue capitali mondiali. Tanto incredibili dovevano apparire ai cattolici francesi i due avvenimenti – pure di ordine diverso – da spingerli a supporre dietro questi fenomeni apparentemente improvvisi l'azione diretta del Demonio e il frutto di una cospirazione plurisecolare di satanisti. La teoria del complotto satanico esposta in modo disarticolato e paradossale da autori la cui sanità mentale è stata messa in dubbio, come Fiard e Berbiguier, acquista dignità storica e teologica nei lavori di un de Mirville, di un Gougenot, di un Bizouard. È anche opportuno osservare che non si tratta di un fenomeno specificamente francese: l'idea di un'origine diabolica dello spiritismo – e del mormonismo – si sviluppa in modo articolato per la prima volta negli Stati Uniti in ambiente sia protestante che cattolico, da cui poi passa in Francia attraverso opere come il romanzo di Brownson. La scelta degli avversari – i protagonisti principali del complotto satanico – si precisa nel tempo: esordisce in Fiard privilegiando i rivoluzionari e i giacobini – con gli illuminati,

1867, pp. 80-95; devo a Michael W. Homer la segnalazione di quest'opera rimasta sconosciuta anche ai più attenti storici dell'anti-mormonismo).

[98] J. Bizouard, *op. cit.*, vol. VI, pp. 111-127.

[99] *Ibid.*, p. 783.

[100] *Ibid.*, p. 806.

precursori dell'occultismo e dello spiritismo, in posizione importante ma secondaria – e finisce in Gougenot e Bizouard per vedere nei magnetisti discepoli di Mesmer e negli spiritisti i principali agenti (e insieme vittime) del Diavolo. L'influenza della campagna che denuncia nello spiritismo l'opera di Satana sul mondo cattolico, non solo in Francia, è stata valutata in termini diversi. In Italia – appoggiata da una serie di articoli dell'autorevole «La Civiltà Cattolica», dove venivano elogiati de Mirville e Gougenot – la tesi demonologica relativa ai magnetizzatori mesmeristi, poi (soprattutto) allo spiritismo, sembra prevalente fino alla fine del secolo e si esprime in opere come quella di Peruzzi *Sul mesmerismo* (1841), di Monticelli *Sulla causa dei fenomeni mesmerici* (1856), di Caroli sulla *Filosofia dello spirito – ovvero del Magnetismo animale* (1860, 1869), di Alimonda *Del magnetismo animale* (1862)[101]. Un tale genere di letteratura, che esordisce a proposito del mesmerismo, diventerà comune in centinaia di opuscoli contro lo spiritismo e spiega anche la fama satanica di Torino, le cui origini sono insieme religiose e politiche. Impegnato in un durissimo conflitto con la Chiesa cattolica negli anni del Risorgimento, il governo piemontese si mostrava infatti – a differenza di tutti gli altri governi preunitari – singolarmente tollerante nei confronti di tutte le alternative al cattolicesimo: protestantesimo missionario anglosassone, «sette» di vario genere ma anche spiritismo e magnetismo. Il maggiore esponente del mesmerismo in Italia, Francesco Guidi, scriveva nel 1860 che «il Piemonte fu negli ultimi dieci anni la sola parte d'Italia dove facesse buon'aria pel magnetismo, il quale essendo, come abbiam detto, una scienza di progresso, anzi il miglior de' progressi, ha d'uopo necessariamente di libertà, e in Piemonte, all'ombra della libera associazione e della libera stampa, accordata dal costituzionale sabaudo Statuto, poté essere liberamente studiato, esperimentato e applicato»[102]. I ringraziamenti di Guidi sono facilmente comprensibili, ma, più che di amore per la libertà, si trattava da parte delle autorità sabaude di un sottile gioco

[101] Cfr. Agostino Peruzzi, *Sul mesmerismo o come altri vogliono Magnetismo animale. Dialoghi*, Pomarelli, Ferrara 1841; Antonio Monticelli, *Sulla causa dei fenomeni mesmerici*, 2 voll., Mazzoleni, Bergamo 1856; Giovanni Caroli, *Del magnetismo animale, ossia mesmerismo, in ordine alla ragione e alla Rivelazione*, Biblioteca Cattolica, Napoli 1859; Id., *Filosofia dello spirito – ovvero del Magnetismo animale*, Biblioteca Cattolica, Napoli 1860 (2ª ed.: 1869); Gaetano Alimonda, *Del magnetismo animale. Ricerca e conclusioni*, G. Caorsi, Genova 1862. Su questa letteratura cfr. Clara Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.

[102] Francesco Guidi, *Il magnetismo animale secondo le leggi della natura e principalmente diretto alla cura delle malattie*, 2ª ed., Francesco Sanvito, Milano 1863, p. 422.

di pressione e di minaccia nei confronti della Chiesa cattolica, che veniva infastidita mediante la discreta promozione di tutta una serie di nuovi movimenti religiosi, spiritismo compreso. Queste manovre non sfuggivano agli autori anti-spiritisti e anti-mesmeristi, che in Italia riducevano spesso lo spiritismo (e anche il magnetismo) al satanismo e che in Torino, città aperta ai medium e ai magnetizzatori, scorgevano facilmente la città di Satana. La polemica continuerà dopo un avvenimento che lascerà disorientati – per la sua imprevista enormità – i cattolici italiani (così come era avvenuto per i cattolici francesi con la Rivoluzione): la presa di Roma nel 1870. L'anno 1870 è anche quello della morte dell'ultimo dei grandi anti-satanisti della prima parte del secolo, Bizouard, e segna simbolicamente la fine di questo periodo.

In Francia – contrariamente a quanto si potrebbe pensare – gli ambienti cattolici erano più cauti che in Italia. Uno specialista cattolico dello spiritismo, Régis Ladous, ha studiato in un lavoro recente tutta la letteratura catechistica apparsa in Francia nel XIX secolo, e ha concluso che i grandi catechismi francesi dell'Ottocento manifestano una singolare resistenza ad accettare le ipotesi demonologiche in tema di spiritismo. Al contrario si privilegiano – sulla scia di Görres – le spiegazioni naturalistiche, fino ad accettare ipotesi spericolate sul «fluido magnetico» e sull'elettricità. Il ricorso al Demonio è straordinariamente moderato. Tra il 1870 e il 1880, secondo Ladous, i catechismi cominciano a distinguere: se nei messaggi dei pretesi spiriti ci sono informazioni che il medium non avrebbe in alcun modo potuto conoscere *può darsi* che si tratti del Diavolo, altrimenti tutto si spiega con la frode, l'inganno o le allucinazioni. Benché Ladous limiti la sua indagine all'ambito dei catechismi, possiamo vedere in questa cauta apertura alle ipotesi demonologiche l'influsso di autori che venivano elogiati anche da vescovi (e da pubblicazioni vicine alla Santa Sede come «La Civiltà Cattolica») come erano quelle di G. igenot. Sarà soltanto negli anni 1890 che i catechismi francesi – ma più quelli diocesani e popolari che non quelli più teologici e nazionali – si lanceranno sulle piste del Diavolo come responsabile dei fenomeni dello spiritismo, avendo peraltro talora cura di precisare che gli spiritisti *non* sono satanisti in senso tecnico perché, anche se vengono ingannati dal Demonio, non intendono consapevolmente venerarlo. Questa voga sparità rapidamente dopo il 1910: si continuerà a condannare lo spiritismo come superstizione contraria alla fede, come nemico dell'ordine pubblico, dell'igiene mentale e dei buoni costumi, ma a poco a poco il Diavolo «ripartirà per l'esilio». Tutto sommato, conclude Ladous, è sorprendente come i catechismi cattolici abbiano seguito nelle loro spiega-

zioni dello spiritismo più spesso i medici razionalisti che non i demonologi[103]. I polemisti anti-satanisti degli anni 1860 – forse poco influenti sui catechismi – lasciavano tuttavia ai decenni successivi un immenso materiale su cui avrebbero lavorato sia studiosi cattolici seri, sia avventurieri e mistificatori. Le relazioni del Diavolo con la massoneria, con la Cabala e perfino con il mormonismo sarebbero state puntualmente riscoperte dalle campagne (e dalle mistificazioni) anti-sataniste degli anni 1880 e 1890, che rimarrebbero incomprensibili senza questa vasta letteratura precedente a cui molti potevano attingere. I testi di questa prima epoca dell'anti-satanismo sono interessanti, del resto, anche per i fenomeni che trascurano. Si va alla ricerca del satanismo quasi ovunque, e si sospetta l'azione del Diavolo dietro alla veggente di Prevorst, a Mesmer, a Cagliostro, ai giansenisti e ai mormoni. Scarsissima attenzione viene invece dedicata alle Messe nere (il caso La Voisin ha in genere diritto a poche righe): inseguendo i satanisti inconsapevoli, si trascurano i satanisti in senso stretto, quelli che rendono venerazione al Demonio in modo esplicito e volontario. Paradossalmente: perché gli anni in cui scrivevano Gougenot e Bizouard sono gli stessi in cui i satanisti nel senso più stretto e rigoroso del termine iniziavano davvero a comparire in Francia. Per conoscere le loro oscure attività non era tuttavia sufficiente avere a disposizione straordinarie biblioteche. Occorreva frequentare i bassifondi dell'occulto con un'attenzione ambigua e qualche volta un poco complice. Ad accorgersi della rinascita di un satanismo alla La Voisin – anzi, ancora più elaborato e tematico, il primo vero satanismo moderno – non saranno quindi gli anti-satanisti di professione, per quanto acuti, alla Bizouard, ma gli esploratori dell'occulto che operano all'insegna di un «cattolicesimo di frangia» eterodosso come Boullan e Vintras, i giornalisti disposti a frequentare i maghi e gli stregoni come Jules Bois, i letterati decadenti come Huysmans. I grandi anti-satanisti cattolici degli anni 1860 continuano, peraltro, a costituire un punto di riferimento per gli studiosi delle frontiere infide fra i tre campi che Görres chiamava rispettivamente mistica divina, naturale e diabolica. In un'opera polemica e discussa, in cui attacca come non genuini e di sospetta origine demoniaca i fenomeni di una mistica cristiana contemporanea, Vassula Ryden, la specialista cattolica canadese di occultismo Marie-France James segnala «che già circa un secolo e mezzo fa alcuni vigilanti scrutatori e anticipa-

[103] Régis Ladous, «Le Spiritisme et les démons dans les catéchismes français du XIX[e] siècle», in J.-B.Martin – M.Introvigne (a cura di), *Le Défi magique. II. Satanisme, sorcellerie*, cit., pp. 203-228.

tori, grandi cattolici misconosciuti e per di più semplici laici, ci hanno messo sulla pista delle moderne astuzie del Maligno. Non possiamo dunque più permetterci di ignorarne i criteri, gli schemi, la portata e la posta in gioco». Gli autori a cui la studiosa canadese si riferisce, gli «operai della prima ora» a cui il suo volume è dedicato, sono «il cavaliere Henri-Roger Gougenot des Mousseaux, il marchese Jules Eudes de Mirville e l'avvocato Joseph Bizouard»[104].

[104] Marie-France James, *Le Phénomène Vassula. Étude critique*, Nouvelles Éditions Latines, Parigi 1992, p. 7 e p. 29. Tra le difese di Vassula Ryden contro queste accuse cfr. mons. Aldo Gregori, *Vassula Ryden: Messaggera di Cristo o profetessa della New Age?*, Segno, Udine 1993; René Laurentin, *Quand Dieu fait signe. Réponse aux objections contre Vassula*, F.X. de Guibert, Parigi 1993; Michael O'Carroll, C.S.Sp., *Vassula de la Passion du Sacré-Coeur*, ed. fr., F.X. de Guibert, Parigi 1993.

2. Intorno a Huysmans (1870-1891)

Gli archivi satanici di Vintras e di Boullan

La seconda parte del XIX secolo è un periodo in cui «il satanismo puro, confessato, voluto e militante – una forma di satanismo misericordiosamente rara – si rivela attivo in modo inaspettato». In un'epoca che va dal 1851 (l'anno del breve di Pio IX che condanna definitivamente Vintras) al 1891 (l'anno della prima pubblicazione in *feuilleton* sull'*«Écho de Paris»* di *Là-bas* di Huysmans) il satanismo – nel senso più stretto del termine – «sembra avere conosciuto una fioritura»[1]. Molti scrittori dell'epoca si interessano al satanismo, e non pochi si danno pose sataniche. Ma «si cercherebbero invano i veri satanisti fra questi personaggi di stile *flamboyant*»: l'autentico satanista vive piuttosto nel segreto, non lascia tracce scritte, non si presenta come tale[2]. Non manca qualche possibilità di identificarlo, ma occorre «sporcarsi le mani» con indagini sul campo e frequentazioni dubbie. È quello che cercherà di fare Huysmans quando deciderà di scrivere un romanzo sul satanismo. Egli potrà tuttavia utilizzare un materiale preesistente: gli archivi di due sacerdoti condannati come eretici, Vintras e Boullan, e le inchieste giornalistiche del suo amico Jules Bois.

Vintras e Boullan – le cui rispettive posizioni non vanno peraltro confuse – hanno avuto un rapporto ambiguo con il satanismo. Ai loro fedeli si sono presentati insieme come vittime dei satanisti e come gli unici detentori dei segreti per combatterli. I loro avversari – e le stesse gerarchie

[1] Così un grande specialista della storia letteraria del periodo: Richard Griffiths, *The Reactionary Revolution. The Catholic Revival in French Literature 1870-1914*, Constable, Londra 1966, pp. 124-125.
[2] *Ibid.*, p. 137.

della Chiesa cattolica – li hanno sospettati al contrario di commercio con il Demonio. Il pontefice Pio IX nel suo breve al vescovo di Nancy del 19 febbraio 1851 – la condanna definitiva di Vintras, che faceva seguito a una lettera di Gregorio XVI al vescovo di Bayeux dell'8 novembre 1843 – definiva il movimento di Vintras «associazione criminale» e «setta schifosa», impegnata a diffondere «opinioni mostruose e illusioni assurde», con manovre che – per definirle in una parola – si era obbligati a considerare «veramente infernali»[3]. Richard Griffiths ha riassunto lo stato della questione in termini che ci sembrano da condividere: «Né in Vintras né in Boullan sembra entri in gioco un satanismo consapevole. Al contrario entrambi erano convinti che uno dei loro più grandi poteri e doveri fosse l'esorcismo del Diavolo e l'ostacolo frapposto ai riti dei satanisti attraverso i loro poteri mistici». Le loro dottrine potevano essere «folli e viziose», ma «in nessun modo essi credevano di servire il Diavolo con le loro pratiche». Nonostante questo, le loro credenze possono essere definite «senza dubbio 'sataniche' nel senso che, da un punto di vista cattolico, erano vittima di un inganno così estremo da fare supporre l'influenza positiva del Diavolo; ma non c'è dubbio che essi al contrario si consideravano un bastione contro l'influenza dei satanisti»[4]. L'eresia di Vintras e di Boullan va del resto inquadrata nel clima del cattolicesimo dell'epoca, nonostante tutto ancora perturbato dal disorientamento seguito alla Rivoluzione francese e alla fine del vecchio mondo. Temi apocalittici sulla fine del mondo, l'inizio del «terzo regno» (dello Spirito Santo, dopo quelli del Padre e del Figlio), l'avvento insieme dell'Anticristo e di un «Gran Monarca» salvatore della Francia e della Chiesa continuavano a essere popolari come ai tempi di Fiard. L'apparizione della Madonna a La Salette (1846) – nel suo contenuto essenziale ben poco adatta ad alimentare speculazioni eterodosse – veniva da molti inserita in questo quadro apocalittico. Dopo l'apparizione la veggente di La Salette, Mélanie Calvat (1831-1904), inizia una lunga e tormentata carriera di tensioni con la Chiesa in cui, intorno al nucleo centrale del messaggio, rivela nuovi segreti ed entra in contatto con gli ambienti interessati alle profezie apocalittiche[5]. Vi si mescola la politica, perché gli stessi circoli sono fre-

[3] Testo completo del breve in Maurice Garçon, *Vintras hérésiarque et prophète*, Émile Nourry, Parigi 1928, pp. 145-146.
[4] R. Griffiths, *op. cit.*, p. 129 e p. 137.
[5] Sul «melanismo» cfr. Louis Bassette, *Le Fait de La Salette, 1841-1856*, Cerf, Parigi 1965. Una raccolta di documenti – presentati in senso favorevole a Mélanie – è *Témoignages historiques sur Mélanie Calvat bergère de La Salette*, F.X. de Guibert, Parigi 1993.

quentati da coloro che sostengono che Luigi XVII – il figlio di Luigi XVI e di Maria Antonietta – non è morto, come molti ritengono, nella prigione del Tempio ma sopravvive nella persona dell'avventuriero Karl Naundorff (?-1845), in cui si intravvede il «Gran Monarca» delle profezie. Un visionario che in certi ambienti rivaleggia in popolarità con Mélanie – Thomas-Ignace Martin (1783-1834), contadino di Gallardon presso Chartres, che sarà sottoposto alle cure psichiatriche dello stesso Pinel che si era scontrato con l'impossibile Berbiguier – sostiene Naundorff con l'autorità delle sue rivelazioni private[6]. È un'epoca largamente indecifrabile in cui mistica genuina e perversioni eterodosse, eresia e santità si intrecciano, senza che sia sempre facile sapere dove passano le linee di confine. Un caso emblematico è quello dello scrittore Léon Bloy (1846-1917), autore di pagine indimenticabili dove si respira la più elevata spiritualità cristiana, ma nello stesso tempo – a proposito di La Salette – inseguitore delle più dubbie fantasie di Mélanie e ispirato per lunghi anni della sua vita dalle profezie di una ex-prostituta convertita, Anne-Marie Roulé, di cui aveva fatto la sua compagna e che era stata ricoverata in manicomio nel 1882. I temi del Gran Monarca, della fine del mondo, dell'Anticristo e delle profezie messianiche ritornano in Bloy (accanto ad altri perfettamente ortodossi) e non è mancato chi lo ha accusato – se non di satanismo – di luciferismo, ritenendo che il vero segreto di Anne-Marie fosse la discreta identificazione fra lo Spirito Santo e Lucifero (che si dovrebbe – secondo una tradizione della letteratura cabalistica ed esoterica – tenere distinto dal personaggio malvagio che va sotto il nome di Satana). Queste speculazioni su Léon Bloy[7] – di cui si fanno eco ancora autori contemporanei – sono giustamente rifiutate da Griffiths come totalmente false e incompatibili con il carattere e le opere dello scrittore, dove al massimo – come in Milton – si trova occasionalmente una compassione per Lucifero come archetipo dello sconfitto e dell'esiliato (una compassione che vibra nelle pagine di Bloy anche nei confronti, per esempio, dell'ebreo errante e di Caino)[8]. A differenza di quella di Léon Bloy, altre strade conducono però più decisamente all'eresia e allo scisma, e fanno nascere sospetti che ricordano quelli che abbiamo incontrato a proposito di un certo quietismo.

[6] Cfr. S*** [Silvy], *Relation concernant les événements qui sont arrivés à Thomas Martin, laboreur à Gallardon, en Beauce, dans les premiers mois de 1816*, 2ª ed., L.-F. Hivert, Parigi 1839; G. Lenotre, *Martin le Visionnaire (1816-1834)*, Perrin, Parigi 1924.
[7] Cfr. Raymond Barbeau, *Un Prophète luciférien, Léon Bloy*, Aubier, Parigi 1957
[8] R. Griffiths, *op. cit.*, pp. 142-143.

Eugène Vintras (1807-1875) era nato a Bayeux nel 1807, figlio di una ragazza madre illetterata. I suoi primi anni – trascorsi fra un lavoro e l'altro, con occasionali accuse di truffa – non testimoniano né di una particolare cultura né di una speciale pietà. Nel 1839 a Tilly, un villaggio normanno presso Caen, la sua vita ha una svolta: gli appare l'Arcangelo Michele annunciandogli l'avvento del Terzo Regno e comandandogli di modificare il suo nome in Pierre-Michel (più tardi si farà chiamare Elia, dal nome del profeta di cui affermava di rinnovare la missione, o Strathanaël, il suo nome «angelico»). Le rivelazioni che Vintras riceve negli anni successivi ripercorrono lo schema apocalittico-profetico dell'epoca, ma con importanti innovazioni[9]. Le intricate dottrine di Vintras esulano dalla nostra storia, ma dobbiamo fare almeno un cenno alla sua visione cosmica della lotta fra gli angeli e i demoni negli ultimi tempi. I membri del «Carmelo» o dell'«Opera della Misericordia» fondata da Vintras erano, secondo il profeta di Tilly, qualche cosa di più di semplici esseri umani: erano angeli venuti ad incarnarsi sulla terra per l'ultima battaglia. Così, per ciascuno dei suoi seguaci, Vintras rivelava un nome «angelico» che aveva avuto in Cielo. E, se la terra era popolata di angeli, era normale che si scatenassero anche i demoni, i quali a loro volta suscitavano i satanisti nascosti ovunque, perfino nelle gerarchie della Chiesa cattolica (così venivano spiegate le condanne di Vintras). Occorreva combattere i satanisti con tutti i mezzi possibili, e alcuni di questi mezzi erano singolari. Dal punto di vista politico le migliori speranze venivano riposte in Naundorff, che per alcuni anni aderì effettivamente all'Opera della Misericordia. Ma il combattimento contro i demoni e i satanisti si svolgeva anche su un piano metafisico, attraverso le ostie miracolose consacrate da Vintras su cui apparivano gocce di sangue, croci, cuori, immagini di angeli e simboli cabalistici[10]. Queste ostie servivano di protezione contro gli attacchi a distanza dei satanisti, che da lontano cercavano di dirigere i loro riti contro i membri del movimento di Vintras. Il profeta di Tilly fece «apparire» centinaia di ostie durante la sua vita: l'avvocato Maurice Garçon – che nel 1928 dedicò a Vintras uno studio particolarmente approfondito – le considerava una pura mistificazione, e la riproduzione del «miracolo» fino agli ultimi giorni della vita di Vintras era per lui una prova del fatto che quest'ultimo era un ingannatore incorreggibile e non si

[9] La migliore sintesi è ancora M. Garçon, *op. cit.*

[10] Una riproduzione di una di queste ostie, che era stata in possesso di Boullan, si trova in J. Bois, *op. cit.*, p. 335.

era mai pentito dei suoi errori[11]. Almeno una delle ostie – passata a Boullan e nota a Huysmans – si trovava nel 1963 in una collezione privata parigina[12]. Alcuni seguaci di Vintras si spingevano a pratiche ancora più dubbie. Un sacerdote, Maréchal, approfittando della temporanea detenzione in prigione di Vintras – accusato di truffa per l'affare delle ostie[13] – nel 1845 introdusse a Tilly la «Santa Libertà dei Figli di Dio». Maréchal (o Ruthmaël, il suo nome «angelico») insegnava che per gli angeli venuti sulla terra, per gli apostoli del Terzo Regno, anche atti materialmente peccaminosi – purché compiuti con intenzione purissima – dovevano essere considerati buoni. Predicava così «depravazioni sessuali veramente insensate». Agli uomini insegnava che in quanto angeli incarnati potevano creare nuovi angeli nel Cielo con il loro seme, masturbandosi nel corso di apposite cerimonie da lui create. Alle donne predicava che potevano diventare madri di spiriti celesti attraverso gli abbracci con i loro confessori e con i loro «spiriti affini» reperiti nell'Opera, che raramente erano i loro mariti[14]. Benché gli oppositori di Vintras si siano serviti del caso Maréchal per scrivere *pamphlets* scandalosi ed esagerati, Garçon – che sul punto è molto equilibrato – tiene a sottolineare come Vintras sia rimasto personalmente estraneo a queste pratiche, ma ammette che Tilly divenne «il teatro dei più scandalosi trasporti»[15]. Quando Vintras uscì di prigione, Maréchal fu condannato ed espulso dal movimento; più tardi si pentirà, sarà riammesso, ricadrà e sarà espulso di nuovo, ma l'episodio conferma che Vintras – per quanto eterodosso e probabilmente mistificatore – non era tenero con le perversioni sessuali.

Garçon ci mostra anche un Vintras che frequenta – con cautela, ma cercando di informarsi di tutto – gli ambienti occultisti del tempo. Nei suoi archivi egli raccoglie minuziosamente tutto quanto da corrispondenti sparsi in tutta Europa, da giornali, da libri gli parla di un'attività di satanisti. Sembra che a partire dal 1855 circa Messe nere sul tipo di quelle

[11] M. Garçon, *op. cit.*, p. 175.
[12] Secondo Pierre Lambert, «Un Culte hérétique à Paris, 11, rue de Sèvres», *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, VIII (*J.K. Huysmans*), H. Roudil, Parigi 1963, pp. 190-205 (p. 202).
[13] Su cui un documento decisivo è il volume (di cui rimangono pochi esemplari) di M. La Paraz, *Les Prisons d'un Prophète actuel poursuivi par tous les pouvoirs*, Ch. Woinez, Caen 1846. «M. La Paraz» era in realtà l'*abbé* Charvoz, un sacerdote sostenitore di Vintras, come risulta da una lettera inedita a un ignoto corrispondente dello stesso Charvoz datata 14 febbraio 1849 (attualmente nella mia collezione).
[14] M. Garçon, *op. cit.*, pp. 110-111.
[15] *Ibid.*, p. 111.

della La Voisin nel Seicento e furti di ostie nelle chiese cattoliche si stessero diffondendo in Francia. I documenti raccolti da Vintras – classificati come di «prima», «seconda» e «terza» classe a seconda della loro importanza – riportano spesso descrizioni di Messe nere, osservate da corrispondenti e testimoni la cui attendibilità è difficile valutare a distanza di oltre un secolo, ma che forniscono particolari sufficienti per essere spesso considerati affidabili. Apprendiamo così dell'esistenza in diverse località della Francia, del Belgio, dell'Inghilterra, dell'Italia di cappelle diaboliche con affreschi satanici e osceni. Queste cappelle sarebbero ornate da statue di divinità pagane – come Venere ed Apollo – ma anche del Diavolo, e da immagini blasfeme e parodistiche di Gesù Cristo, raffigurato per esempio con orecchie d'asino. Si utilizzerebbero non soltanto l'incenso ma profumi forti e inebrianti. Un documento di «prima classe» ci descrive un rito satanico celebrato da un sacerdote di Satana nudo che sale all'altare e apre una cassetta chiusa da una catena, dove sono state poste delle ostie consacrate (verosimilmente rubate in una chiesa). Il sacerdote indossa quindi un mantello decorato con immagini blasfeme di Gesù Cristo e offre le ostie a un'immagine del Diavolo (un capro con volto umano) collocata sulla tavola che funge da altare. Quindi consegna le ostie ai partecipanti che, invece di consumarle, le calpestano sotto i piedi o le introducono nei genitali delle donne. Il rito termina con un'orgia in cui i partecipanti si uniscono in una confusione di corpi che, attraverso l'oscenità collettiva, è il simbolo stesso della confusione indotta dal Maligno[16].

Vintras sembrava credere che – come erano efficaci i suoi riti – così lo erano sfortunatamente anche quelli dei satanisti, che aumentavano la potenza dei malvagi. Era quindi importante interferire a distanza con mezzi magici sulle Messe nere, cercare di turbarle attraverso autentiche tempeste occulte o almeno renderne vani gli effetti. Era questo uno degli scopi del Sacrificio Provittimale di Maria[17], un rito di purificazione, e del grande Sacrificio di Gloria di Melchisedec, oltre ai quali esistevano il Sacrificio Eliaco di Gloria sulla Montagna del Santo Carmelo e il Sacrificio Provittimale di Gloria del Marisiaco del Carmelo di Elia. L'aggettivo «provittimale» in questi riti indica la necessità che i buoni – e

[16] Il documento viene riprodotto da J. Bois (che certamente aggiunge del suo), *op. cit.*, pp. 196-200.

[17] Che è stato fatto pubblicare da Boullan: *Sacrifice Provictimal de Marie*, J. Gallet, Lione 1877; riprodotto in Robert Amadou, «Sacrifice Provictimal de Marie», *Les Cahiers de La Tour Saint-Jacques*, VIII, cit., pp. 316-338.

meglio ancora gli angeli incarnati – si sacrifichino e indirizzino il frutto del loro sacrificio alla redenzione dei peccatori e alla salvezza del mondo. Questa idea della «sofferenza vicaria»[18] – che potrebbe avere un senso perfettamente ordodosso all'interno della dottrina cattolica della comunione dei santi – giungerà a conseguenze perverse con Boullan, ma ha già un automatismo sospetto in Vintras. Gli archivi ci descrivono un'esperienza mistica di Vintras, che nel 1855 – dall'esilio in cui si trovava a Londra per sfuggire alla giustizia francese – riesce a disturbare una Messa nera tenuta presso Parigi in una casa le cui mura confinano con un cimitero. Vintras vede a distanza in questa casa tre persone in *trance*: una giovane donna di vent'anni, un sacerdote anziano, un uomo maturo. Intorno al corpo di ognuno dei tre, un filo di ferro favorisce «l'azione dei fluidi e la possessione da parte degli spiriti». Questi fili arrivano fino a una camera vicina, dove tre tavolini sul tipo di quelli usati dagli spiritisti circondano un'altra tavola, posta più in alto su un gradino, che funge da altare, su cui si innalzano una croce (senza Cristo) e una statua di Venere. Ai piedi della croce si trova un pezzo di pane con a destra un calice pieno di sangue (umano?) e a sinistra un vaso di vetro che contiene un serpente. Due vasi contengono grasso umano, ricavato da cadaveri. Intorno ai tavolini quattordici satanisti celebrano quella che sembra una seduta spiritica, e i tavolini – naturalmente – cominciano a muoversi. Nell'altra stanza uno dei due satanisti implora: «Intelligenza onnipotente che stai per rivestirti dei nostri fluidi, rivelati». Allora – è sempre Vintras che vede la scena a cui assiste miracolosamente dalla lontana Londra – uno spirito appare nell'aria e dichiara: «Sono Ammon-Ra, Ammon-Ra di Aminti; conduco le anime dei morti nella barca spietata. Ho bisogno che mi sia sacrificato il grande Dio dei Cristiani se volete che schiacci il suo ultimo profeta [Vintras, qui, fa evidentemente allusione a se stesso]. Che tutti scrivano e brucino i nomi maledetti dei loro battesimi – e inizierò la battaglia». Gli astanti scrivono i loro nomi su dei foglietti di carta che vengono bruciati. Lo spirito infernale continua: «Mi dovete come ricompensa la carne verginale della donna addormentata». «La avrai,» risponde il capo dei satanisti «ma fa' che riceviamo la tua potenza attiva, così come noi ti abbandoniamo la natura immacolata di questa ragazza. Non rifiutarci nessuno dei tuoi doni, così come noi ti facciamo omaggio di questa morbida vergine. Possiedila. Celebreremo

[18] Che è il principale argomento dell'*op. cit.* di R. Griffiths, e di Maurice M. Belval, *Des Tenèbres à la lumière. Étapes de la pensée mystique de J.K. Huysmans*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1968.

le tue voluttà con l'immolazione del sacrificio. Solleva ed eccita il sacerdote che ti abbiamo consacrato». La ragazza entra nella seconda stanza, nuda ma sempre coperta dal filo di ferro. Benché ancora in *trance*, sembra cantare. La ragazza si distende sull'altare verso cui sale il vecchio sacerdote, che lascia cadere i suoi vestiti e si denuda. Gli operatori, riferisce l'appunto di Vintras, sembrano «ormai sicuri del loro trionfo» mentre il sacerdote indegno si accosta alla fanciulla. «Consacra! Consacra!», urlano i satanisti. Ma il sacerdote «sembra pietrificato» e si ferma. Il capo dei satanisti capisce che qualche cosa non va e gli chiede: «Che hai, vigliacco?». E il sacerdote è obbligato a rispondere: «C'è qui, invisibile, uno straniero». Naturalmente si tratta di Vintras che, da Londra, vede tutto. «Il suo comandamento» afferma il sacerdote pervertito «è più forte del vostro e mi ha coperto di una unzione imperativa. Ora sono legato dalla sua volontà». «Consacra lo stesso» ordina il capo. Ma il sacerdote non può far nulla: «Vedete bene che il mio corpo vacilla, che la mia lingua si confonde – non percepisco più che l'unzione magistrale della sua parola». «Consacra, consacra!» Tre satanisti cercano di lanciarsi sull'altare ma una forza invisibile li getta a terra. La stessa tempesta occulta fa oscillare l'altare, fa cadere a terra la croce, la statua, il pane. Ma il capo rifiuta di arrendersi. Vintras sa di vincere (anche perché è riuscito a fare introdurre nella cappella satanica una sua lettera magica) e intorno al capo dei satanisti si forma una «prigione magnetica» da cui non riesce a uscire. Cerca di lanciarsi contro le sbarre della sua prigione invisibile ma «il sangue gli esce dagli occhi, dalla fronte, dalle orecchie». Il satanista tuttavia non muore, ma vinto dal potere di Vintras si converte e grida al lontano profeta invisibile: «Sei davvero colui che precede la Grande Giustizia». Quindi improvvisa un sermone a uso e consumo dei suoi ex-compagni satanisti: «Vili, assassini, bestie feroci, mostri empi, ascolterete la verità malgrado il vostro stupore. Sono il nuovo Balaam che profetizza per colui che doveva maledire. Le vostre operazioni sono fallite, violatori della vita, della purezza dei corpi, della virtù delle anime, dell'onore degli spiriti. Ascoltate, prìncipi e depositari della Chiesa Romana, e voi, bruti malèfici in lega con loro. Ipocriti che, da quando vi alzate a quando vi addormentate, predicate la pietà, la preghiera e la fede, nascondendo sotto le vostre vesti onorifiche gli oli essenziali della prostituzione e dei cadaveri – Vergogna su di voi, e Gloria al vostro nemico il Grande Profeta!». Qui si vede bene come per Vintras non c'era differenza fra i satanisti e la Chiesa di Roma, che aveva condannato il suo movimento come «setta schifosa». L'episodio non si conclude tuttavia con un *happy end* perché il demonio Ammon-

Ra ha approfittato della confusione per possedere la vergine, che di questo amplesso è morta[19].

Si potrebbe ricondurre l'avventura alla categoria delle farneticazioni, e concludere che è più interessante per descrivere la mentalità di Vintras – che sarà studiata del resto, nel clima positivistico dei primi decenni del Novecento, in chiave di puro squilibrio psichico[20] – che non per conoscere le vere e proprie attività dei satanisti. Tuttavia gli archivi di Vintras sono troppo ricchi perché ci si possa limitare a una conclusione di questo genere, che pure merita di essere tenuta in considerazione. Non si tratta, naturalmente, di credere che Vintras potesse davvero da Londra interferire con Messe nere celebrate in Francia in cui appariva il demonio Ammon-Ra per possedere fanciulle illibate. Nella sua megalomania Vintras si serviva però, per descrivere le sue avventure immaginarie, di un materiale che i suoi corrispondenti (non poco numerosi, dal momento che l'Opera della Misericordia contava una ventina di congregazioni in tutta Europa) raccoglievano minuziosamente nel sottobosco occulto dell'epoca. Da un certo punto di vista Vintras e i veri satanisti condividevano la stessa subcultura, e le sue informazioni – che egli, certo, rielaborava e infiorava con particolari di fantasia – erano spesso di prima mano.

Vintras venne quasi dimenticato dopo la morte, ma la sua fama ebbe un *revival* nel 1896 quando a Tilly – come aveva predetto – apparve la Madonna. Questa apparizione – che peraltro la Chiesa cattolica non riconobbe – era meno eterodossa del vintrasismo, ma qualcuno vi vide una rivendicazione postuma della veridicità del profeta. Si stamparono volumi – come quello di H. Lucie Grange – che, in occasione dell'apparizione, riabilitavano Vintras[21]. Lucie Grange era un'autrice sospetta, che aveva raccolto profezie di tutti i generi fra cui le *Lettere dello spirito*

[19] J. Bois, *op. cit.*, pp. 201-206.

[20] Come esempio di questa letteratura si possono citare due tesi di laurea in medicina: Marie-Reine Agnel-Billoud, *Eugène Vintras (Pierre-Michel-Elie). Un cas de délire mystique et politique au XIXᵉ siècle*, Librairie Littéraire et Médicale, Parigi 1919; André Pasquier Desvignes, *Délire d'un paranoïaque mystique. Vintras et l'Oeuvre de la Miséricorde*, Presses Universitaires de France, Parigi 1927.

[21] Cfr. Hab. L. Grange, *Le Prophète de Tilly, Pierre-Michel-Elie, Eugène Vintras. A l'occasion des apparitions de Tilly*, Société Libre d'Éditions des Gens de Lettres, Parigi 1897. Non mancava, naturalmente, chi – come il Marquis de l'Espinasse-Langeac, *Historique des Apparitions de Tilly sur Seulles. Facta non Verba. Récits d'un témoin*, E. Dentu, Parigi 1901 – si rendeva conto che, se si volevano rendere accettabili le apparizioni di Tilly per i cattolici ortodossi, occorreva sostenere che non avevano nulla a che fare con «l'odissea ridicola del profeta Elie Vintras» (*ibid.*, p. 14).

Salem-Hermès[22], ma nel 1897 cercava ormai di ripresentare Vintras in una luce il più possibile ortodossa. L'operazione era difficile, anche se in effetti i successori «ufficiali» di Vintras cercavano di tenersi lontani dalle sue pratiche più discutibili[23]. Per una strada decisamente più pericolosa si avviava invece, sulla scia di Vintras, un pretendente alla sua successione che era riuscito a farsi riconoscere alla morte del profeta di Tilly soltanto da tre dei diciannove vescovi vintrasiani superstiti, che aveva trascinato in uno scisma.

Joseph-Antoine Boullan (1824-1893) era un personaggio molto diverso da Vintras. Quest'ultimo era un contadino autodidatta; Boullan era un sacerdote dotto che aveva fatto parte per qualche anno della congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue fondata da san Gaspare del Bufalo, e sembra fosse diventato a Roma dottore in teologia. Boullan era un collezionista di profezie e di apparizioni, ma aveva esordito come teologo mistico di qualche capacità. Il gesuita Augustin Poulain – che nel 1901 sarebbe diventato famoso con il suo *Les Grâces d'oraison* – nel 1873 si rivolgeva a Boullan come al suo «venerato maestro», e lo stesso facevano altri scrittori ecclesiastici che più tardi si sarebbero vergognati dei loro rapporti con l'ex-missionario del Preziosissimo Sangue[24]. Boullan era incline agli aspetti più sensazionali del «melanismo» successivo alle apparizioni di La Salette, e per tutta la vita fu ossessionato dall'idea della «sofferenza vicaria» e dei «sacrifici provittimali». Negli anni immediatamente successivi alla sua ordinazione sacerdotale (1848) questa devozione veniva presentata nelle forme ortodosse dell'adorazione riparatrice. Dopo la rottura con i Missionari del Preziosissimo Sangue, del 1854, la passione per il meraviglioso, per le apparizioni e per le profezie apocalittiche comincia a raggiungere toni estremi. Nel 1856 conosce a La Salette una suora belga, Adèle Chevalier, in difficoltà con la superiora

[22] Cfr. Hab. L. Grange, *Lettres de l'Esprit Salem-Hermès. Mission du Nouveau-Spiritualisme*, Communications Prophétiques Lumière, Parigi 1896.

[23] Il successore legittimo di Vintras, Edouard Soulaillon (1825-1918), fece confluire nel 1907 l'Opera della Misericordia nella Chiesa Gnostica Universale di Jean (Joanny) Bricaud (1881-1934) al cosiddetto Concilio di Lione, su cui cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 128-129 e 131-133. Soulaillon ha sempre negato che Vintras si sia dedicato a pratiche di magia sessuale: cfr. (Léonce) Fabre des Essarts, *Les Hiérophantes. Études sur les fondateurs de religions dépuis la Révolution jusqu'à nos jours*, Chacornac, Parigi 1905, pp. 267-268.

[24] Lettera di Poulain a Boullan, 18 marzo 1873, collezione Pierre Lambert, e lettere di altri autori citate in R. Griffiths, *op. cit.*, p. 132.

per i messaggi che afferma di ricevere da Dio e dalla Vergine. La superiora considera una fortuna il fatto che la suora abbia conosciuto un teologo esperto di mistica come Boullan, e gli affida volentieri la sua direzione spirituale. Si tratta di una decisione disastrosa e imprudente: Boullan e Adèle sono giovani e, come si scoprirà presto, tutt'altro che insensibili alle insidie della carne. Mentre fanno la spola fra la Francia e Roma per fondare un ordine religioso maschile e femminile dedicato alla riparazione – Pio IX riceve Boullan nel 1858, ma si limita a qualche incoraggiamento generico – il sacerdote e la religiosa si legano di un amore non soltanto platonico. Nel 1859 con un piccolo gruppo di seguaci iniziano un tentativo di «Opera della Riparazione» a Sèvres, con l'autorizzazione del vescovo di Versailles. Nella casa di avenue Bellevue a Sèvres Boullan comincia a interessarsi del Demonio, presentandolo come responsabile delle malattie inguaribili, che potranno essere guarite solo grazie all'intervento dei consacrati alla Riparazione. E poiché costoro sono tutti santi – anima e corpo – dei medicinali preparati con la loro urina e perfino le loro feci non potranno che avere effetti taumaturgici e guarire le malattie demoniache. Sembra che in questi singolari preparati venissero inserite anche reliquie, e addirittura frammenti di ostie consacrate. In queste pratiche cominciamo a intravvedere l'ossessione di Boullan per gli escrementi e le perversioni. D'altro canto, queste attività sembrano soltanto bizzarre se non le si comprende all'interno della dottrina di Boullan sull'onnipotenza della Riparazione e degli uomini e delle donne consacrati interamente alla Riparazione[25].

Nel 1860 Adèle Chevalier è incinta, e non c'è dubbio che Boullan sia il padre del figlio che deve nascere. Boullan dichiara allora che Adèle – per opera di satanisti – è stata violata di notte da un incubo, un demonio invisibile. Il figlio del Diavolo, naturalmente, non può essere lasciato vivere: quando nasce, l'8 dicembre 1860, Boullan si rende colpevole di infanticidio. La tesi dell'incubato demoniaco – che più tardi Boullan sosterrà anche davanti al Sant'Uffizio – non esclude la giustificazione dei rapporti sessuali all'interno dell'Opera della Riparazione, sulla base delle tesi che circolano in segreto all'interno del gruppo in un quaderno intitolato «Fondamento dottrinale della Riparazione». Il peccato – secondo questa teoria – è «*aliquid essentiale* così come la malattia». Molti santi hanno preso su se stessi la malattia di altri e li hanno guariti. Così negli

[25] Cfr. sul punto Marcel Thomas, «Un Aventurier de la mystique: l'abbé Boullan», in *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, VIII, cit., pp. 116-161; R. Griffiths, *op. cit.*, p. 131; M.M. Belval, *op. cit.*, pp. 125-180.

ultimi tempi i «veri operai» della Riparazione possono prendere su di sé i peccati degli altri – il che significa, molto realisticamente, ripetere questi peccati, trasformandoli però in sublimi sacrifici – salvando così i peccatori. «Il trasferimento di un peccato da una persona a un'altra» scrive Boullan «è un fatto che può essere verificato, constatato nel modo più certo». «L'anima riparatrice prova e sente il peccato nel suo corpo, ne constata le fasi, i progressi del vizio, del difetto, della passione, in una parola subisce tutte le crisi della legge del peccato»; ma finalmente, peccando in spirito di perfetta purezza e di sacrificio, «distrugge il peccato per la virtù di Gesù Cristo»[26]. Thomas parla giustamente di un influsso quietista[27], anche se ben pochi quietisti avrebbero osato spingersi alle conseguenze di Boullan. L'autorità ecclesiastica si accorge che qualcosa non va: Boullan è sospeso dal vescovo di Versailles, che poi – credendolo pentito – lo reintegra e quindi nel 1861 lo sospende di nuovo. Nel frattempo Boullan si trova in difficoltà anche con i tribunali civili, a cui lo hanno denunciato pazienti che i suoi rimedi miracolosi non sono riusciti a curare e parenti di benefattrici che le «voci» di Adèle Chevalier hanno spinto a donare forti somme all'Opera della Riparazione. Condannati in primo grado e in appello, nel 1861 Boullan e Adèle Chevalier devono scontare una pena di tre anni di prigione fino al 1864. In prigione a Rouen, Boullan sembra estremamente rattristato per l'interdizione dei sacramenti mantenuta contro di lui dal vescovo (il che dimostra che si considera, a questo punto, ancora cattolico e ritiene validi i sacramenti della Chiesa di Roma); si mostra quindi pentito e sottomesso, è riammesso ai sacramenti e, uscito di prigione, nel 1868 – dopo essersi recato a Roma e avere fatto al Sant'Uffizio una piena confessione delle sue colpe – viene perfino reintegrato nelle sue funzioni sacerdotali.

Le confessioni rese da Boullan a Roma sono contenute nel cosiddetto «Quaderno rosa» di quattordici pagine, che è stato studiato da padre Bru-

[26] Appunti di Boullan cit. in M. Thomas, *op. cit.*, pp. 131-132. La dottrina cattolica della riparazione ammette che un'anima possa espiare per i peccati di un'altra e perfino – in casi più rari – prendere su di sé gli attacchi demoniaci e le tentazioni destinate ad altri (così «Madame R.» – per citare un caso contemporaneo – avrebbe volontariamente preso su di sé, «per trasferimento di forze avverse» secondo R. Laurentin, gli attacchi del Demonio destinati alla sua diocesi: *La Passion de Madame R. Journal d'une mystique assiégée par le démon*, cit., pp. 348-349). Ma in nessun caso la dottrina cattolica ammette che l'anima riparatrice possa *peccare* in luogo del peccatore. M.M. Belval (*op. cit.*, pp. 125-175) mostra l'evoluzione di Boullan dalla dottrina ortodossa della riparazione a quella eterodossa della «sostituzione nel peccato».

[27] *Ibid.*, p. 132.

no de Jésus-Marie[28]. Le prime quattro pagine costituiscono una «confessione riguardante le sue colpe» firmata il 26 maggio 1889, che comprende una descrizione dei suoi bizzarri «rimedi della Riparazione» e delle sue perversioni sessuali. Le altre pagine costituiscono una difesa, un tentativo di giustificazione e anche un «giudizio solenne» contro «i cornuti del sacerdozio» che lo ritengono più colpevole di quanto non sia. Il «Quaderno rosa» giungerà a Huysmans tramite la collaboratrice di Boullan, Madame Thibault. Huysmans consegnerà questi documenti – per lui, come vedremo, significativi – al suo amico Léon Leclaire poco prima di morire. Leclaire li affiderà a sua volta all'islamologo Louis Massignon (1883-1962) che nel 1930 li farà trasmettere a monsignor Mercati a Roma insieme a 108 lettere di Boullan a Huysmans, e Mercati li depositerà nella riserva della Biblioteca Vaticana. Nel 1963 Massignon si augurava che qualcuno non facesse sparire il dossier, giacché «nel suo zelo per "l'onore del clero francese" un certo mio compatriota mi ha avvertito che vorrebbe farlo distruggere»[29].

È probabile, peraltro, che le perversioni peggiori di Boullan siano posteriori al «Quaderno rosa» del 1869. Tornato in Francia da Roma si impadronisce di un periodico, «*Les Annales de la Sainteté*» fondato dall'*abbé* Bonhomme, un giornale «apparizionista» di un genere che esiste ancora oggi che correva di apparizione in apparizione e di posseduta in posseduta. In questi anni Boullan «ha lasciato la sua impronta in più di un affare ambiguo, alle frontiere mal definite della falsa mistica, dello spiritismo e della magia»[30]. Nel 1875 entra in corrispondenza con Vintras e si dichiara suo seguace: è l'occasione buona per Roma per chiudere definitivamente i conti e ordinare all'arcivescovo di Parigi di sospenderlo nuovamente e quindi scomunicarlo. Separato dalla Chiesa di Roma, Boullan ha ormai come scopo quello di farsi riconoscere come successore di Vintras, morto nello stesso anno 1875. Nel 1876 si trasferisce a Lione, capitale del vintrasismo francese, ma riesce a convincere soltanto una parte dei seguaci del profeta di Tilly. In questi anni Boullan – che firma «Giovanni Battista» e anche «Dr. Johannès» (il nome che Huysmans gli darà in *Là-bas*) – comincia a insegnare ai seguaci la dottrina delle *unions de vie* che certamente aveva già elaborato prima di lasciare la Chiesa cat-

[28] (Padre) Bruno de Jésus-Marie, «La confessione di Boullan», in *Satana*, cit., pp. 291-295.
[29] Louis Massignon, «Le Témoignage de Huysmans et l'affaire Van Haecke», *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, VIII, cit., pp. 166-179 (p. 167).
[30] M. Thomas, *op. cit.*, p. 136.

tolica. In quegli anni Boullan frequentava anche i circoli occultisti di Parigi e di Lione, e i pochi mesi che aveva trascorso nell'ambiente di Vintras lo avevano sufficientemente iniziato alla dottrina del profeta di Tilly. Era riuscito a impadronirsi di una parte degli archivi di Vintras, e si considerava ormai alla testa di un'epica battaglia contro i satanisti.

Quello che Boullan sapeva veramente del satanismo derivava dunque sia dalla lettura dei documenti raccolti da Vintras, sia dalle sue scorribande negli ambienti più dubbi dell'occultismo parigino. Tra gli occultisti non si era fatto soltanto degli amici, e il suo tentativo di reclutare fra gli adepti dei movimenti magici che proliferavano nella Parigi *fin de siècle* destò il sospetto dei più noti maestri dell'occultismo parigino. Stanislas de Guaïta, non ancora trentenne ma già notissimo come occultista, lanciò sulle piste di Boullan il suo segretario Oswald Wirth (1860-1943), che si infiltrò con successo nell'ambiente boullanista. Guaïta e i suoi amici – fra cui Gérard Encausse che si faceva chiamare Papus (1865-1916) e Joséphin Péladan (1858-1918) – non si scandalizzavano facilmente, e conoscevano le tradizioni della magia sessuale, ma quanto Wirth apprese (e riuscì con vari espedienti a far mettere per iscritto) da Boullan e dai suoi seguaci andava al di là della loro immaginazione. La dottrina della Riparazione si era ulteriormente raffinata: ormai si trattava di combattere non solo i satanisti ma il Demonio in persona, ed erano necessari mezzi più radicali. Boullan parla a Wirth del «diritto di pro-creazione», distinto dalle «leggi per il matrimonio» e che richiede una iniziazione. Le unioni sessuali sono, letteralmente, «l'albero della scienza del Bene e del Male. Quelle che sono effettuate secondo le leggi della decadenza conducono all'abisso; quelle che sono fatte secondo le regole divine aprono le vie del destino». Il tema di Boullan è sostanzialmente gnostico: l'uomo è imprigionato nella materia, e per poter combattere l'ultima battaglia contro il Demonio e i suoi agenti deve liberarsi, «ascendere». In realtà, nei tempi ultimi che preannunciano l'Apocalisse, tutta la creazione – dagli angeli agli spiriti inferiori detti elementali e perfino agli animali – è impegnata nell'«ascensione». Le «unioni di vita» sono il mezzo dell'ascensione: ciascuno può – e deve – ascendere unendosi con qualcuno che si trova al di sopra di lui nella scala dell'ascensione, e deve nello stesso tempo farsi strumento di ascensione per qualcuno che si trova al di sotto di lui nella stessa scala unendosi con questa creatura inferiore. Come nota Griffiths, «fino a questo punto tutto è strano ma non è incriminante. È solo quando, leggendo le lettere di Boullan, si comincia a capire che le unioni sono sessuali che uno si rende conto delle possibilità». Le lettere che Boullan scrive a Wirth (e a un'altra seguace, di cui Wirth si è assicurato la colla-

borazione) diventano sempre più chiare: «È il Fermento di vita» scrive «che inserito sul principio di vita degli esseri dei tre regni fa loro salire, scalino per scalino, la scala ascendente della vita (...). Un essere da solo non ha che un fluido. Il Fermento di vita è la combinazione di due fluidi». La lettera a Wirth di tre giovani iniziate che sperano di contrarre con lui, nuova promessa del boullanismo, una «unione di vita» – controfirmata dalla loro madre e da Boullan stesso – afferma che «Carmelo vuol dire *carne elevata in Dio*» e che nel Carmelo di Boullan «ci si celestifica qui in basso attraverso l'atto medesimo che è stato e che è ancora la causa di tutte le decadenze morali». Non si tratta soltanto di «unioni di vita» fra persone umane. Per ascendere ci si unisce con «spiriti di luce», ma occorre anche prestarsi per fare ascendere gli spiriti della terra, dell'aria, dell'acqua, gli strani «umanimali» e gli animali stessi. Un testimone scrive a Wirth che una seguace di Boullan è «obbligata a ricevere le carezze e gli abbracci non solamente degli spiriti della luce ma anche di quelli che essa chiama gli *umanimali*, mostri maleodoranti che appestano la sua camera e il suo letto e che si uniscono a lei per elevarsi all'umanazione. Ella mi assicura che essi l'hanno ingravidata a più riprese e che, durante i nove mesi di questa gestazione, essa ha avuto tutti i sintomi, e anche i segni esterni, della gravidanza. Venuto il termine, essa partorisce senza dolore e si libera di flatulenze dall'organo donde escono i bambini al momento del parto»[31]. Il fenomeno ultimamente descritto, tra l'altro, non è incredibile: può trattarsi di quello che la medicina moderna chiama gravidanza isterica.

Le «unioni di vita» – infallibili, secondo Boullan, per combattere i satanisti – assumevano spesso un carattere perverso. Di una famiglia si dice che «il Padre [Boullan] si coricava con le due figlie insieme»; doveva – secondo la testimonianza di una sua discepola – «essere affetto da satiriasi, poiché le sue unioni con l'una o con l'altra erano di una frequenza da far invidia a molti più giovani di lui», con una particolare predilezione per il coito orale. Tutto questo, ancora una volta, non va interpretato come semplice perversione sessuale. Boullan ritiene che attraverso l'unione di vita «noi possiamo su questa terra formarci un corpo edenale, che chiameremo Corpo Spirituale Glorioso o nostro corpo d'immortalità, che è il vestito nuziale di cui parla l'Evangelo» e anche fornire di «corpi spirituali gloriosi (...) coloro che sono morti senza possedere questo vestito nuziale». Si tratta di una vecchia dottrina esoterica, che Boullan ripresen-

[31] S. de Guaïta, *op. cit.*, pp. 286-299.

ta in termini qualche volta bizzarri, nel quadro della lotta che ritiene di combattere con i satanisti. Per queste battaglie Boullan «prende delle statuette di santi o di sante» e «le battezza con il nome delle persone alle quali vuol far capitare qualche cosa». «Ci sono anche dei cuori di animali trapuntati di spille. La persona [cioè il satanista nemico di Boullan] si sente colpita al cuore e talvolta l'operazione conduce alla morte». I vecchi rimedi dell'epoca di Sèvres non sono passati di moda: si parla ancora di «un elisir composto con la sua [di Boullan] orina benedetta mischiata, in certe proporzioni, a quella della sorella C. [un'altra discepola]», di «cataplasmi di materia fecale» e perfino di fiale con un «balsamo in cui si può riconoscere lo sperma». Contro i satanisti si può agire a distanza obbligando gli spiriti a obbedire: si tratta dei «*comandamenti supremi* scritti su pergamena benedetta con inchiostro e sangue», «letti ad alta voce, con un certo cerimoniale, poi sigillati, sempre in un modo segreto e bruciati. In tal modo lo Spirito al quale li si indirizza, li legge e si trova costretto a fare ciò che il comandamento esige»[32].

Alla fine del 1886 Boullan comincia ad accorgersi che Wirth non è quello che sembra, e prende le distanze. Wirth risponde che effettivamente ha ingannato Boullan – il quale, se non se n'è accorto, non dev'essere poi un grande profeta – e che tutti i documenti che lo riguardano saranno giudicati da un «tribunale iniziatico». La storia di questo tribunale non è senza interesse perché si situa alle origini dell'Ordine Cabalistico della Rosa+Croce, una delle numerose società occulte che si sono ricollegate ala leggenda rosicruciana tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro[33]. Nel maggio 1887 Wirth trasmette a Boullan, a nome di de Guaïta, la sentenza di condanna come «stregone e fautore di una setta immonda»[34]. Come si vede gli occultisti (del tribunale facevano parte anche Papus e Péladan), a proposito di Boullan, utilizzavano curiosamente espressioni molto simili a quelle di cui si era servito Pio IX per condannare Vintras... Ma quale pena corrispondeva a questa condanna? Per Boullan non c'è dubbio: si tratta di una condanna a morte che de Guaïta e i suoi amici – che egli considera (a torto) satanisti – intendono eseguire con mezzi magici. Da allora le sue notti sono inquiete: si sente aggredire e soffocare, pensa che i suoi nemici stiano celebrando una Messa nera e corre a celebrare un contro-rituale assistito dalla sua più fedele seguace,

[32] *Ibid.*, pp. 298-305.

[33] Sull'Ordine Cabalistico della Rosa+Croce cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 187-190.

[34] Cfr. André Billy, *Stanislas de Guaïta*, Mercure de France, Parigi 1971, p. 77.

Julie Thibault (1839-1907). Egli può contare su un aiuto prezioso: alcune delle ostie miracolose che già Vintras aveva usato contro i satanisti. Huysmans ci ha raccontato alcuni di questi episodi: Boullan, aggredito di notte, «salta come una tigre con le sue ostie. Chiama san Michele, gli eterni giustizieri dell'eterna giustizia, sale all'altare e grida per tre volte: "Abbattete Péladan, abbattete Péladan, abbattete Péladan!" – "È fatto" dice Mamma Thibault, che si tiene le mani sul ventre»[35]. Quanto a de Guaïta e ai suoi amici, insistono che la pena è più modesta e meno magica: consiste nella pubblicazione delle lettere e dei documenti raccolti da Wirth in un volume che de Guaïta pubblica nel 1891 (e che abbiamo già evocato a proposito della valutazione che contiene di Berbiguier e dei suoi folletti), *Il Tempio di Satana*[36]. Le controversie sulla «sentenza» del 1887 avranno, come vedremo, un ruolo non secondario nelle polemiche che faranno seguito alla morte di Boullan nel 1893 in cui sarà coinvolto Huysmans.

Sulla questione del satanismo francese nella seconda metà del secolo XIX Boullan non apporta elementi particolarmente originali. In sostanza la sua visione della battaglia fra satanisti e anti-satanisti deriva da Vintras. Di suo aggiunge le accuse di satanismo a de Guaïta, Papus e Péladan che sono chiaramente infondate[37]. Tuttavia Boullan è importante per la nostra storia per due diversi ordini di motivi. Da una parte è l'intermediario attraverso cui gli archivi e le idee di Vintras arrivano a Huysmans, che li farà conoscere. Dall'altra – per un fenomeno paradossale ma non unico nella storia del satanismo – Boullan, ossessionato dall'idea di combattere i satanisti, ha finito per adottare, pretendendo di cambiarle di significato, alcune delle loro stesse pratiche. I rapporti sessuali con gli spiriti inferiori e superiori – in cui, certo, «lo spettatore scettico può vedere semplicemente una masturbazione»[38] – l'uso dello sperma, dell'urina, delle feci, e nello stesso tempo delle ostie consacrate, in miscugli bizzarri, appartengono alla storia del satanismo, sebbene siano stati utilizzati anche da un occultismo non satanico. Questa circostanza non modifica la nostra opinione secondo cui Boullan non era un satanista consapevole e credeva al

[35] Cfr. R. Griffiths, *op. cit.*, p. 136.
[36] Stanislas de Guaïta, *Essais de Sciences Maudites. II. Le Serpent de la Genèse. Première Septaine (Livre I). Le Temple de Satan*. Librairie du Merveilleux (Chamuel), Parigi 1891 (tr. it. cit.).
[37] Per una ricostruzione della dottrina di tutti e tre i personaggi cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit.
[38] R. Griffiths, *op. cit.*, p. 135.

contrario – in modo paradossale e perverso – di combattere il satanismo. Ma capita spesso, dal quietismo deviato in poi, che – quando alle spalle ci sono una teologia eterodossa, una scarsa affezione alla morale e una vita spirituale di dubbia qualità – le pratiche utilizzate per combattere il Demonio e i satanisti siano materialmente identiche alle pratiche dei satanisti stessi. Dal punto di vista soggettivo l'intenzione è diversa, e questa intenzione deve essere riconosciuta. Ma il fatto che i gesti – e il loro carattere perverso – siano gli stessi ha pure un suo significato, e un teologo potrebbe concludere che con queste pratiche i satanisti e i sedicenti anti-satanisti danno al Diavolo la stessa soddisfazione[39].

[39] Prima di lasciare Boullan, vale la pena di fare un cenno ai suoi successori. Un piccolo gruppo di seguaci è sopravvissuto a Lione fino alla Seconda guerra mondiale. Più interessante è l'ipotesi, più volte sostenuta, di un'influenza di Boullan sul movimento mariavita polacco. L'Unione Mariavita risale alle rivelazioni private di Maria Franciska Kozlowska (1862-1891), condannata da Roma nel 1906. Nel 1909 i mariaviti riuscirono a farsi consacrare un vescovo dalla Chiesa vecchio-cattolica olandese (uno scisma di origine giansenista, rafforzatosi con l'afflusso di coloro che rifiutavano la dottrina dell'infallibilità del Papa dopo il Concilio Vaticano I) nella persona del sacerdote Jan-Maria Michal Kowalski (1871-1942). Non vi è dubbio che i mariaviti guidati da Kowalski abbiano praticano all'interno del loro monastero di Plock le «unioni di vita» fra religiosi e suore, tanto poco platoniche che ne nacquero un buon numero di bambini. Nel 1935, mentre lo scandalo si diffondeva e il governo polacco minacciava di intervenire contro i mariaviti, il vescovo Philip Feldman (1885-1971) – che pure, sembra, aveva partecipato alle «unioni di vita» – lanciò un movimento che portò alla deposizione di Kowalski e al suo allontanamento dalla sede di Plock. Kowalski si ritirò nella tenuta mariavita di Felicjanów, dove finì per dare vita a un movimento scismatico prima di essere deportato dai tedeschi e morire tragicamente a Dachau. Oggi i mariaviti sono ancora divisi in un «gruppo di Plock», che ha scelto una via dottrinalmente moderata di ispirazione protestante e fa parte del Consiglio Mondiale delle Chiese, e un «gruppo di Felicjanów» che mantiene le idee più radicali di Kowalski (ma non la pratica delle «unioni di vita»). Esistono pure tutta una serie di gruppi scismatici più piccoli, che spesso interagiscono con personaggi della subcultura occultista. Kowalski era entusiasta di Huysmans, e Vintras aveva influito su autori del messianismo polacco come Adam Mickiewicz e soprattutto Andrzej Towianski, a cui i mariaviti si ispirarono abbondantemente. L'idea e il nome delle «unioni di vita» sono comuni a Boullan e ai mariaviti, ma i due movimenti sembrano rami diversi di uno stesso albero gnostico. Non è certo che Kowalski abbia sentito parlare di Boullan: le allusioni e gli pseudonimi di Huysmans sono abbastanza criptici per chi non conosca gli antefatti. Il successore di Kowalski, intervistato da Jerzy Peterkiewicz, assicurava negli anni 1970 di non avere mai sentito nominare Boullan (cfr. l'opera fondamentale sulle pratiche eterodosse di una parte dei mariaviti: Jerzy Peterkiewicz, *The Third Adam*, Oxford University Press, Londra 1975, p. 71).

Jules Bois indaga

La seconda fonte di informazione sul satanismo nascosto nelle pieghe del *milieu* occultista di fine Ottocento è il giornalista Jules Bois (1868-1943), a cui abbiamo già avuto occasione di fare cenno. Di vent'anni più giovane di Huysmans, Bois era nato nel 1868 a Marsiglia in una famiglia di commercianti. A diciott'anni si interessa già di politica, militando nell'Action Française nazionalista e monarchica; a ventidue pubblica uno studio iniziatico sul simbolismo di Satana, che rivela già in quale direzione si muovono i suoi interessi occulti[40]. Apprezzato conferenziere – a pagamento – su temi esoterici, si dà al giornalismo e, come molti esoteristi contemporanei, è affascinato dal tema della donna sia nella sua dimensione oscura di strega che in quella luminosa di «messia al femminile» del futuro. Su questo tema pubblicherà, nel corso della sua carriera, *L'Éternelle Poupée*[41] e *L'Ève Nouvelle*, dove insisterà sull'idea – che diventerà popolare – di un proto-femminismo del Sabba[42]. Negli anni 1891-1892 è segretario di redazione di «*L'Étoile*» di Albert Jounet (1869-1923), una rivista di esoterismo cristiano. Bois, in questi anni, vive immerso nel *milieu* dell'occultismo parigino, di cui apprende a conoscere tutti i segreti. I personaggi a cui si sente più vicino sembrano perennemente in bilico fra cattolicesimo e magismo: da una parte protestano la loro fedeltà alla Chiesa, dall'altra sono affascinati da tesi eterodosse come quelle di Vintras, dalle evocazioni magiche, da temi gnostici. Lo stesso Jounet nel 1895 annuncerà di avere abbandonato l'esoterismo dopo una confessione, ma tornerà ben presto agli antichi amori[43]. Nel 1893 Bois aveva già lasciato Jounet e «*L'Étoile*» per fondare una nuova rivista, «*Le Coeur*», che sarebbe vissuta soltanto due anni, particolarmente attenta alle profezie su un futuro «messia al femminile». Sono questi gli anni dell'amicizia con Huysmans, e delle grandi inchieste giornalistiche sui gruppi e gruppuscoli dell'occultismo parigino. Bois le raccoglierà in tre

[40] Jules Bois, *Les Noces de Shaïtan, drame ésotérique*, Chamuel, Parigi 1892 (1ª ed.: 1890). Per le informazioni biografiche su Bois cfr. M.-F. James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et Christianisme au XIXe et XXe siècles. Explorations bio-bibliographiques*, cit., pp. 42-44.
[41] Jules Bois, *L'Éternelle Poupée*, P. Ollendorff, Parigi 1894.
[42] Jules Bois, *L'Ève Nouvelle*, Léon Chailley, Parigi 1896.
[43] Cfr. l'eccellente lavoro di Jean-Pierre Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, L'Age d'Homme, Losanna 1992, p. 36, che ricostruisce con dovizia di particolari tutto questo ambiente.

volumi: *Les Petites Religions de Paris*[44], *Le Monde Invisible*[45] e *Le Satanisme et la Magie*[46]. Le prime due opere – tipiche di un genere letterario, il viaggio giornalistico fra le «sette», che sarà illustrato da autori come Geyraud e Vitoux e che esiste ancora oggi – comportano pure dei capitoli sul satanismo, ma la trattazione più ampia è quella di *Le Satanisme et la Magie*. Mentre scriveva queste opere, Bois era stato coinvolto – fino a un duello – nella guerra magica fra Boullan e de Guaïta, in cui ritroveremo anche Huysmans.

Nell'ambiente degli esoteristi «cattolici» – benché sulla sua ortodossia ci fossero molti dubbi – la figura più prominente era Joséphin Péladan. Bois cercò di screditarlo e di portare con sé, fra i sostenitori della sua rivista «*Le Coeur*», gli appassionati cattolici di esoterismo (anche loro più o meno ortodossi) per cui Péladan era divenuto troppo ingombrante, come il conte Antoine de La Rochefoucauld (1862-1959). Ma Bois non si limitava agli amici di Péladan: conosceva e frequentava gli occultisti di tutta Europa, compresi gli inglesi della Golden Dawn. Nell'inevitabile salotto di Maria de Mariategui, Lady Caithness e duchessa di Pomar (1832-1895) – il cui cristianesimo eterodosso e reincarnazionista è alle origini del tentativo di rinascita dello gnosticismo antico nella Chiesa gnostica[47] – Bois conobbe la celebre attrice e cantante Emma Calvé (1858-1941), che divenne la sua compagna. Lady Caithness, patronessa degli esoteristi cristiani, era nello stesso tempo amica di Helena Blavatsky (1831-1891) – la fondatrice della Società Teosofica – e considerava il suo salotto un ponte fra Oriente e Occidente. Bois finì per legarsi al più celebre fra i guru indiani che cominciavano a venire in Occidente: Swami Vivekananda (1863-1902), il «san Paolo dell'Induismo» che aveva scoperto le potenzialità missionarie della religione indù in Occidente partecipando al Parlamento Mondiale delle Religioni tenuto a Chicago nel

[44] Jules Bois, *Les Petites Religions de Paris*, Léon Chailley, Parigi 1894. In quest'opera alle buone informazioni su Vintras e Boullan (pp. 120-152) fa da contrappunto un capitolo sui «luciferiani» (pp. 155-164) dove Bois pubblica documenti che dichiara di «avere ricevuto dal dottor Bataille» (p. 156), un personaggio su cui torneremo nel prossimo capitolo. Bois esprime qualche dubbio su Bataille (*ibid.*, p. 168) ma in sostanza lo prende ancora – e troppo – sul serio.

[45] Jules Bois, *Le Monde Invisible*, Ernest Flammarion, Parigi 1902. In questo libro Bois fa il punto sulla sua intervista al dottor Bataille (cfr. *supra*, nota 44), ma afferma che alcuni «luciferiani» – al di là della «mistificazione» di Bataille – esistono per davvero nella Parigi del 1902 (*ibid.*, pp. 161-181).

[46] J.Bois, *Le Satanisme et la Magie*, cit.

[47] Cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 88-92.

1893. Bois aveva seguito con attenzione il Parlamento di Chicago e si era entusiasmato per Vivekananda, «il giovane profeta indù venuto a promulgare la religione universale»[48]. Nel 1900 Vivekananda venne a Parigi e Bois lo incontrò in casa di due ricchi amici americani, Francis e Betty Leggett. La casa dei Leggett dove Vivekananda viveva era lussuosa, ma il guru sorprese Bois proponendogli – al primo incontro – di trasferirsi nella povera dimora del giornalista[49]. Il 1° settembre 1900 Vivekananda scriveva al discepolo Turiyananda: «Ieri sono andato a vedere la casa del gentiluomo con cui andrò a vivere. È uno studioso povero, la sua casa è piena di libri e vive in un appartamento al quinto piano – e non c'è ascensore! (...) Il gentiluomo non sa l'inglese; questa per me è un'ulteriore ragione per andare. Sarò obbligato a parlare francese»[50]. Vivekananda sarà entusiasta dei suoi ospiti: nelle sue *Memoirs of European Travel* descriverà Emma Calvé come «la prima di tutte le cantanti», «un genio unico», «una bellezza straordinaria» e Bois come «un famoso scrittore e un adepto della scoperta delle verità storiche nelle diverse religioni e superstizioni». Vivekananda – un particolare forse poco noto ai suoi seguaci attuali – si indusse a leggere *Le Satanisme et la Magie*, e lo descrisse come «un libro famoso che mette in forma storica l'adorazione del Diavolo, la stregoneria, la necromanzia, gli incantesimi e altri riti simili che erano in voga nell'Europa Medioevale, e le tracce di questi riti che [Bois] ha potuto ottenere ai nostri giorni»[51]. Vivekananda considerava Bois un convertito all'induismo, ma nel 1927 lo scrittore francese – pur considerando il maestro indiano «da un certo punto di vista Marco Aurelio, Epitteto e forse anche Buddha in un solo uomo» – dichiarava di avere, dopo attento esame, rifiutato la religione indù e riscoperto il cristianesimo[52]. Nel frattempo Vivekananda, grazie a Bois, aveva conosciuto occultisti, accademici e giornalisti parigini. E Bois, insieme a Emma Calvé, aveva accompagnato Vivekananda in un lungo viaggio fino all'India passando per il Medio Oriente: un viaggio le cui vicende sono di estremo interesse, ma

[48] Marie Louise Burke, *Swami Vivekananda in the West. New Discoveries*, 3ª ed., 6 voll., Advaita Ashrama, Calcutta 1987, vol. VI, p. 337.

[49] Jules Bois, «The New Religions of America – Hindu Cults», «*Forum* 77» (marzo 1927), pp. 414-415.

[50] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, 8 voll., Advaita Ashrama, Calcutta 1989, vol. VIII, p. 534.

[51] Swami Vivekananda, *Memoirs of European Travel*, *ibid.*, vol. VII, p. 375.

[52] J. Bois, «The New Religions of America – Hindu Cults», cit., p. 422. I seguaci di Vivekananda risposero: «A French Critic on the Vedanta Movement», «*Prabuddha Bharata*», maggio 1927.

ci porterebbero lontani dal nostro argomento. Della comitiva facevano parte fra l'altro il celebre ex-carmelitano modernista Hyacinthe Loyson (1827-1912) e la sua compagna americana: è interessante immaginare Loyson, Bois e Vivekananda che discutono su una nave greca o in un caffè turco di induismo e di esoterismo... Questo periodo felice doveva terminare nel 1903, con la fine della storia d'amore fra Bois ed Emma Calvé. L'infatuazione per l'India – e per la cantante – non aveva impedito al giornalista marsigliese di continuare a interessarsi dell'aldilà, su cui aveva condotto una singolare inchiesta fra le celebrità letterarie e scientifiche della sua epoca, registrando le loro risposte[53]. La sua attività successiva – mentre è redattore del «*Matin*» – si rivolge alla letteratura, all'arte e al cinema, ed egli tenta ripetutamente la strada del romanzo. Su incarico del direttore del «*Journal*», Charles Humbert, nel 1915 – nonostante la guerra – si imbarca per gli Stati Uniti dove deciderà di stabilirsi e dove rimarrà fino al 1927. Il periodo americano è meno interessante per i suoi rapporti con l'occultismo e con il satanismo: si interessa soprattutto di politica e di cinema, anche se non manca di fondare una «Società di scienze psichiche», concorrente delle varie che già esistevano. Politicamente Bois termina dove aveva cominciato: nell'estrema destra francese, nell'ambito della quale mantiene però un rapporto ambiguo con il nazional-socialismo. Sembra che negli ultimi anni di pace e nei primi della guerra abbia – come altri personaggi dell'ambiente esoterico – avuto a che fare con la propaganda tedesca in un ruolo di agente doppio o triplo in cui è difficile capire per chi lavorasse veramente. Dei tedeschi non doveva peraltro nutrire troppa fiducia perché riuscì a fuggire in Inghilterra, dove sembra sia morto vittima di un bombardamento nel 1943.

Se tutta la vita di Jules Bois è interessante per inquadrare il personaggio, gli anni delle sue inchieste sul satanismo vanno dal 1890 al 1902. Come giornalista, Bois ha contribuito a promuovere il mito di Huysmans, ma è certo che molte delle informazioni di Huysmans venivano dallo stesso Bois. In una delle sue ultime opere sul mondo occulto, l'inchiesta *L'Au-delà et les forces inconnues* (dopo la quale Bois continuerà a scrivere per altri quarant'anni, allontanandosi sempre di più dall'occultismo), il giornalista intervista Huysmans chiamandolo «uno dei più informati su questi riti spaventosi» quali «le Messe nere e le fatture, che furono lo scandalo dei secoli passati e ancora ai giorni nostri non sono spariti». Ma il gioco è sottile, perché l'intervistatore non è meno bene

[53] Jules Bois, *L'Au-Delà et les forces inconnues (Opinion de l'Élite sur les Mystères)*, 2ª ed., Société d'Éditions Littéraires et Artistiques – Librairie Paul Ollendorff, Parigi 1902.

informato dell'intervistato. Certo, Huysmans «possiede documenti straordinari sui riti di questa "religione al contrario" che ha ancora i suoi preti abominevoli e i suoi uffici ripugnanti», documenti di fronte ai quali «il sorriso del più scettico cede a un movimento di stupore e di orrore pensando che tali abominazioni sono possibili ai nostri giorni – nulla, tuttavia, è più certo». Ma in parte questi documenti venivano proprio da Bois (mentre, per un'altra parte, si tratta degli archivi che risalivano a Vintras e che, accresciuti, erano arrivati a Huysmans da Boullan). Nell'intervista lo scrittore si dice convinto – come i cattolici anti-satanisti degli anni 1860 – che lo spiritismo è stato inventato dal Diavolo. Lo spiritismo «ha semplicemente messo alla portata degli imbecilli la possibilità dell'Aldilà. È stato inventato per le anime più basse. Il Diavolo ha sentito che il materialismo si indeboliva; così ha cambiato le sue carte: ha preso dei nuovi *atouts* ma a questo gioco nuovo non ha perso. La sua malizia suprema è arrivata a far dire ai suoi che non esiste. Il fatto solo di negare il Diavolo è una prova che si è posseduti. Gli spiritisti si trovano in questa situazione». Dopo avere attribuito al vecchio nemico de Guaïta l'uccisione magica del poeta Édouard Dubus (1861-1897), che sarebbe stato reso da una fattura a morte «demoniaco e demente», Huysmans dichiara che «il vero satanismo è il satanismo religioso» e che nella sua opera letteraria non ne ha dato che degli esempi modesti. Volendo dimostrare che c'è ben altro, lo scrittore apre un cassetto e mostra «la confessione di un cattivo sacerdote al Sant'Uffizio», in cui il lettore moderno – benché non vengano fatti nomi – riconosce il «Quaderno rosa» di Boullan (nei cui confronti ormai – siamo nei primi anni del nuovo secolo – Huysmans era completamente disilluso). Se Boullan, fra Dio e il Diavolo, si muove ancora in modo ambiguo «un altro prete satanizzante si compiaceva nel moltiplicare nei conventi femminili gli spettri d'amore che nel Medioevo venivano chiamati "incubi", perché si supponeva che il Demonio potesse innamorarsi delle donne e possederle». Non solo: questo sacerdote, «che non era altri che un operatore del satanismo», si serviva «di fumigazioni speciali e pratiche sacrileghe» e insegnava alle povere suore «delle pose speciali perché il suo corpo astrale o quello delle entità dell'Aldilà potessero meglio visitarle e violentarle». Lo scrittore mostra al giornalista la corrispondenza fra «le povere ragazze», le suore, e il sacerdote satanista che «non era affatto un volgare erotomane, e credeva molto sinceramente di potere agire sugli esseri invisibili che poteva a volontà scatenare o trattenere». Quanto alle Messe nere, «si dicono abbastanza spesso» assicura Huysmans «nel quartiere dove una volta abitavo, la rue de Sèvres». «Vi ha davvero assistito?» chiede Bois. La risposta

di Huysmans è prudente e letteraria: «Lei sa che Durtal [il protagonista di due suoi romanzi] se ne confessa nel mio *En Route*». Il grave è che i buoni sacerdoti non credono all'esistenza dei satanisti, che pure è provata dai furti di ostie su cui si continua a raccogliere documentazione. Huysmans mostra a Bois la confessione di un sacerdote, peraltro scettico: «Diverse ragazze sono venute a raccontarmi in confessione che avevano ricevuto la proposta, in cambio di una somma di denaro, di lavarsi la bocca con un miscuglio astringente che ci si incaricava di fornire a loro prima della comunione, perché rendessero l'ostia intatta». «Perché» si chiede Huysmans «procurarsi ostie consacrate se le si considera del semplice pane, e per che opera potrebbero servire se non per i riti satanici?»[54].

Il lavoro più ambizioso di Bois sui satanisti resta, in ogni caso, *Le Satanisme et la Magie* del 1895 – che raccoglie però articoli pubblicati e materiale raccolto già negli anni 1890-1891 – in cui «rivela tutto quello che sa»[55]. La prefazione di Huysmans rende onestamente omaggio alla competenza e alla scienza del suo amico e ritorna sui furti di ostie. «Il martedì della settimana di Pasqua dell'anno scorso a Notre-Dame di Parigi» scrive Huysmans nel 1895 «una vecchietta (...) approfitta di un momento in cui la cattedrale è quasi vuota per gettarsi sul tabernacolo e rubare due cibori contenenti ciascuno cinquanta ostie consacrate». «Questa donna aveva certamente dei complici perché doveva tenere, nascosti sotto un mantello, un ciborio in ogni mano e – a meno di posarne uno sul pavimento e rischiare così di farsi scoprire – non poteva aprirsi da sola una delle porte di uscita per fuggire dalla chiesa. D'altro canto è evidente che questa donna ha commesso il furto per impadronirsi delle ostie, perché i cibori non rappresentano ormai più – almeno nelle grandi città – un valore sufficiente per costituire una tentazione». «Ho esaminato» continua Huysmans «un gran numero di resoconti e ho concluso che questo fatto di Notre-Dame non è un fatto isolato»; al contrario i furti di ostie «hanno raggiunto da qualche anno uno sviluppo incredibile. L'anno scorso, per non andare più in là, si sono moltiplicati negli angoli più riposti del paese». Segue una puntigliosa enumerazione di documenti e di località, in Francia con escursioni in Italia: Varese Ligure (in provincia di La Spezia), Salerno, Roma stessa. I furti di ostie, del resto, sono semplicemente una prova del satanismo ad uso degli scettici. Huysmans e Bois sanno per esperienza diretta che i satanisti esistono. Meglio ancora, esistono due tipi di settari diversi: i «luciferiani» – che credono il Demonio buono e a

[54] *Ibid.*, pp. 32-46.
[55] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 43.

proposito dei quali Huysmans (che ammette di saperne pochissimo) parla di Taxil in modo così circospetto da fare sospettare che avesse scoperto il suo segreto – e i «satanici» (che invece lo scrittore conosce bene), i quali «al contrario credono le stesse cose che crediamo noi. Sanno perfettamente che Lucifero, che Satana è l'Arcangelo proscritto, il grande Artefice del Male; ed è in conoscenza di causa che fanno un patto con lui e lo adorano». Lo studio di Bois, secondo lo scrittore, «è certamente il più coscienzioso, il più completo, il meglio informato che sia mai stato scritto sull'aldilà del Male». Certo Bois «non professa le idee cattoliche ortodosse», ma svelando i segreti dei satanisti «ha agito, secondo me, cristianamente», perché in magia «ogni segreto divulgato è perduto». «La pubblicità, l'aria aperta sono uno degli antidoti più potenti contro il satanismo». L'«itinerario completo del satanismo» proposto da Bois non potrà dunque che avere, secondo Huysmans, i migliori effetti sui lettori[56].

Huysmans promette molto, e Bois – in quest'opera che rimane, anche dal punto di vista letterario, una delle sue più felici – almeno in parte mantiene. Rispetto a *Les Petites Religions de Paris* lo stile è più ricercato e letterario, e dobbiamo sempre pazientare per qualche pagina di riferimenti storici, teologici (da un punto di vista cattolico certamente eterodossi) e poetici prima che il giornalista marsigliese ci dica quello che sa sui maghi e sui satanisti. La prima parte della sua inchiesta riguarda il «satanismo delle campagne». Bois non è pervenuto – a differenza dei sociologi moderni – a una chiara distinzione fra la magia folklorica delle campagne e i movimenti magici borghesi delle città. Ha tuttavia percorso con spirito curioso i vecchi processi di stregoneria, ma soprattutto le cronache dei giornali di provincia e le strade dell'amata Bretagna per essere abbastanza bene informato sui piccoli incantesimi quotidiani dei maghi a pagamento. Sa così che la strega – una figura che lo affascina come incarnazione delle potenzialità magiche della donna – e il mago di campagna ricorrono qualche volta all'evocazione del Demonio e al patto con il Diavolo per ottenere dei piccoli risultati concreti senza essere veramente satanisti (ma il Diavolo qualche volta appare, «completo, vorace, perfido, criminale», e fa pagare cara la loro imprudenza). È curiosa la descrizione del passaggio alle evocazioni sataniche attraverso il culto popolare dell'apostolo san Giuda, confuso nell'immaginazione con l'altro Giuda, il Traditore, considerato ambasciatore e intermediario del Demonio. Questo passaggio potrebbe sembrare incredibile al lettore moderno, se

[56] J.-K. Huysmans, «Préface», in J. Bois, *Le Satanisme et la Magie*, cit., pp. VII-XXVII.

non esistesse un ciclo magico-satanico di preghiere al povero (e incolpevole) san Giuda che è ancora oggi diffuso nel folklore di molti paesi dell'America Latina.

Nella seconda parte del volume – dedicata alla «Chiesa del Diavolo» – Bois esplora anzitutto le biblioteche ed esamina le origini della Messa nera negli ultimi Sabba. Quanto ai tempi moderni, il giornalista li fa esordire – correttamente – con il caso La Voisin e descrive quindi gli archivi di Vintras e di Boullan, che ha lungamente esaminato con l'amico Huysmans. Una prima conclusione – o un'intuizione di fondo – è che il satanista pericoloso è quasi sempre un sacerdote cattolico indegno e mascherato: «il prete di Satana è effettivamente il prete di Dio; il Maledetto combatte la religione con le armi stesse della religione»[57]. La vera Messa nera che Bois ha conosciuto è sempre celebrata da un sacerdote cattolico vero, spesso insospettabile. Le descrizioni degli archivi di Vintras, attesta Bois sulla base delle sue esperienze personali, sono fondamentalmente veridiche, anche se talora esagerate. Lo schema della Messa nera è sempre lo stesso: la vergine che funge da altare, l'inversione della Messa cattolica, la consacrazione da parte del sacerdote indegno, la profanazione dell'ostia, l'atto sessuale finale. Chi partecipa alle Messe nere? Poche persone, secondo Bois: se ne vedono normalmente una trentina, più di rado una cinquantina. Le classi sociali sono alte, e qualche volta altissime. Un curioso documento – della cui autenticità il giornalista lascia giudice il lettore – accenna addirittura all'imperatrice Eugenia (di cui sono noti gli entusiasmi per lo spiritismo, ma anche l'interesse per le apparizioni mariane) e perfino a suo marito, l'imperatore Napoleone III. Il documento è il verbale di una strana seduta di evocazione in cui Napoleone III si unge la fronte con una misteriosa «crema teurgista» ed evoca tre spiriti: «lo Spirito delle cause, l'Iscrittore degli effetti, l'Affermatore delle leggi dominanti». Appaiono tre spiriti – non si capisce bene se si tratti di quelli evocati – chiamati Adoina, Pinfenor e Benhaenhac, che sono certamente dei demoni. Siamo nel 1870, e i diavoli – mentitori come d'abitudine – consigliano allo sventurato imperatore di attaccare la Prussia, promettendogli vittoria. Napoleone III non si fida e la sera successiva con un altro unguento evoca lo spirito Luhampani, che considera il protettore della sua famiglia. L'evocazione ha uno scarso successo – Luhampani resta muto – ma l'imperatore ne trae presagi fa-

[57] *Ibid.*, p. 181. È istruttivo confrontare su questi punti l'opera di Bois – meglio informata e più attenta agli elementi di quadro – con il precedente lavoro firmato Bibliophile Jacob, *Curiosités infernales*, Garnier Frères, Parigi 1886, dove lo scopo evidente è soltanto quello di intrattenere e divertire.

vorevoli. Degli altri segni sono meno positivi, ma ormai Napoleone III ha deciso di dichiarare guerra alla Prussia. Boullan avrebbe confermato a Bois che il documento relativo a Napoleone III era assolutamente attendibile, e che del resto egli sapeva da testimoni oculari che anche in Prussia si erano evocati demoni, evidentemente più potenti o almeno più sinceri. Bois è abbastanza prudente da parlare delle «magie *ipotetiche* dell'imperatore melanconico», ritenendole peraltro non inverosimili nel clima di «quello spirito di vertigine e di errore che, secondo il poeta Racine, accelera la caduta dei Monarchi»[58].

Bois, del resto, si interessa anche a casi minori. Esamina lungamente – ne abbiamo già fatto cenno – Berbiguier. Si dilunga poi su casi che non appartengono veramente al satanismo e alle Messe nere, ma hanno comunque a che fare con il Demonio. Studia i casi di incubato e di succubato (cioè di rapporti sessuali con il Diavolo) e li vede ripetuti nei fenomeni straordinari del cavaliere di Caudenberg – autore di un libro sui baci profondi e sensuali che, in estasi, pretendeva di ricevere dalla Santa Vergine – e sulla veggente Marie-Ange che, alla presenza del confessore, veniva baciata dal Signore in persona che le lasciava sulla lingua dei bonbon colorati. Caudenberg, secondo Bois, sembra sincero e certamente lo sono i testimoni attoniti che firmano i verbali dei fenomeni di Marie-Ange. Consapevole di non essere né buon teologo né buon cattolico, Bois conclude che – in una versione moderna delle storie raccontate dalle streghe del Sabba – il pio Caudenberg e la devota Marie-Ange vengono sensualmente baciati per davvero, non però dalla Vergine né da Gesù Cristo ma dal Demonio[59]. Fenomeni più collegati ai satanisti sono quelli, che Bois raccoglie ovunque li trovi, degli incantesimi e delle fatture a morte. Certo, Bois sa che questi fenomeni non si trovano soltanto in un contesto giudeo-cristiano dove si parla del Satana della Bibbia. Cita casi di sortilegi a morte incontrati dai viaggiatori alle Isole Marchesi, fra gli Indiani d'America, nel Borneo, in Cina: «Il rito della fattura a morte è universale». Ma «la Chiesa del Diavolo è la vera fabbrica degli attrezzi del male. La fattura a morte si affilia alla Messa nera come a un sacramento, che non potrebbe esistere senza prete e senza altare». Così Bois torna ai satanisti e ripete l'aneddoto – noto a tutti gli amici di Huysmans – del sacerdote satanista (lo stesso ritratto in *Là-bas* sotto il nome di canonico Docre) che «tiene in gabbia dei topi bianchi nutriti di ostie consacrate e di

[58] J. Bois, *Le Satanisme et la Magie*, cit., pp. 206-209 (corsivo mio).
[59] *Ibid.*, pp. 236-240. Caudenberg, come sappiamo, era stato studiato anche da Gougenot des Mousseaux.

veleni dosati con scienza. Preziosi strumenti, da cui non saprebbe separarsi, neppure in viaggio. Queste bestiole saturate di malefici le sventra il giorno stabilito con un abile coltello e il loro sangue sgorga in un calice». Diventerà un filtro potentissimo per le fatture a morte. Ma i satanisti francesi e belgi usano anche «polli e porcellini d'India, ingrassati con gli stessi cibi sacrileghi e venèfici» di cui poi si usa il grasso. Tra i satanisti parigini ha trovato queste ricette (che erano state riprodotte integralmente in *Là-bas*, ma Huysmans ha ammesso nella prefazione al libro di Bois che questo tipo di informazioni per il romanzo gli erano venute proprio dal giornalista): macinare insieme «farina, carne, ostie consacrate, mercurio, sperma animale, sangue umano, acetato di morfina e olio di spigo». Oppure: fare inghiottire a un pesce (classica figura cristiana del Salvatore) veleno e frammenti di ostia; quindi toglierlo dall'acqua, farlo morire, lasciarne putrefare il corpo da cui si distillerà un olio che «renderà folli» i nemici del satanista. Fantasie? Esagerazioni di Boullan? Nulla di tutto questo, secondo Bois: anche la polizia francese saprebbe che «nel 1879 a Châlons-sur-Marne il sangue dei topi serviva alle pratiche di maleficio di un gruppo demoniaco, e nel 1883 in Savoia un circolo di preti satanisti preparava l'olio orribile». Certo «queste sostanze sono perfide da maneggiare», e i satanisti preferiscono compiere riti magici dove comandano agli spiriti invisibili – e alle larve che ossessionavano Berbiguier – di dirigersi contro i loro nemici[60]. Il lettore – vittima, se è molto sfortunato, delle tremende fatture a morte, o più spesso dei più gentili ma non meno efficaci incantamenti d'amore – è invitato però a non spaventarsi. Non esiste filtro, incantesimo, fattura così potente da non potere essere allontanata dalla pratica contraria, che Bois chiama impropriamente «esorcismo». Il giornalista è abbastanza prudente da raccomandare soprattutto una vita morale e devota, difesa contro ogni maleficio satanico, e il ricorso a sacerdoti cauti e prudenti. Ma ritiene che anche gli «esorcismi» teatrali di Boullan, che ha conosciuto bene, non siano privi di una loro efficacia. Proprio l'avere troppo creduto a Boullan – figura, come abbiamo visto, particolarmente dubbia – nuoce, qualche volta, alla verosimiglianza di Bois. Tutta la sua carriera di giornalista specializzato nell'occulto mostra però che, se quasi sempre infiora e abbellisce, Bois raramente inventa. Molto spesso le stranezze non sono sue, ma del bizzarro mondo su cui indaga.

[60] *Ibid.*, pp. 283-286. Anche questi brani hanno dei paralleli pressoché letterali in *Là-bas*.

Huysmans e i satanisti

Dobbiamo ricorrere ancora alla testimonianza di Jules Bois per evocare una strana nemica dei satanisti, la vecchia Julie Thibault, che aveva il dono di discernere nelle grida e nei movimenti degli uccelli un attacco a distanza contro i buoni che si stava avvicinando come un temporale. La Thibault svegliava allora il suo padrone Boullan e cominciava a informarlo delle operazioni dei satanisti che «vedeva» a distanza come Vintras. «Madame Thibault, che fanno questi operatori di iniquità?» chiedeva Boullan. «Padre, mettono il vostro ritratto in una bara». «La legge del *contresigne* e dello *choc en retour* [cioè la legge per cui quando la fattura incontra un avversario potente si ritorce su chi l'ha lanciata] sta per punirli» rispondeva Boullan, e faceva collocare in un'altra bara che nella notte veniva frettolosamente seppellita uno scritto dei suoi nemici. «Mamma Thibault, che fanno ora questi cattivi?» «Padre, dicono una Messa nera contro di voi». Allora Boullan con la testa e i piedi nudi indossava uno dei sontuosi paramenti rossi e blu di Vintras di cui era venuto in possesso e cominciava a celebrare il Sacrificio di Gloria di Melchisedec a cui, se non bastava, aggiungeva anche il Sacrificio Provittimale di Maria, estraendo le ostie miracolose di Vintras. «Questi riti, qualunque cosa se ne pensi,» scrive Bois «non erano delle vane pantomime. Una di queste battaglie, che Boullan non vinse, divenne per questo Napoleone della magia una sorta di Waterloo nello spazio. Si era difeso troppo tardi. Si sentirono dei rumori, come dei colpi di pugno sulla fronte dell'operatore (un dettaglio» precisa Bois «che mi ha comunicato il pittore Lauzet, che ha assistito a una cerimonia nel 1892). E delle tumefazioni reali apparivano sulla sua fronte. Poi Boullan lanciò un grande grido; aprì il suo mantello e sul suo petto gli astanti poterono scorgere una larga ferita sanguinante». «Un'altra volta» riferisce Bois «l'altare per poco non fu rovesciato; era diventato il punto di contatto, il luogo di esplosione di due fluidi antagonisti, quello di Boullan e quello dei satanisti»[61]. Con questi episodi – in cui si deve sempre attribuire la giusta parte alle capacità teatrali e mistificatorie di Boullan – Bois ci introduce nella storia della letteratura. La «mamma» Thibault infatti, a un certo punto della sua tumultuosa carriera, viveva a Parigi come maga e protettrice personale contro i satanisti di uno dei più grandi romanzieri dell'epoca, Joris-Karl Huysmans (1848-1907). A partire dal 1895 un «culto eretico» ispirato a Vin-

[61] *Ibid.*, pp. 288-290.

tras e a Boullan si celebrava a Parigi in un appartamento di 11, rue de Sèvres. Veniva celebrato da Julie Thibault in casa di Huysmans, uno scrittore che in quegli anni si interessava sempre di più all'occulto. «Mamma» Thibault si decorò una stanza con ritratti di santi, di Boullan, di persone in fama di santità nel suo secolo come don Bosco e il santo curato d'Ars, e cominciò a celebrare a porte chiuse il Sacrificio Provittimale di Maria per cui aveva ricevuto lo speciale sacerdozio «riservato alle donne» da Boullan. Le cerimonie di Julie – che si pagava il soggiorno anche come eccellente cuoca dello scrittore – continueranno fino al 1898 quando Huysmans, che frequentava ormai cattolici ortodossi, comincerà a considerarla una «vecchia strega», «diabolica», «satanizzata», «una vecchia drogata che mente». Nel 1899 Huysmans si trasferisce per qualche anno all'abbazia di Ligugé e Julie ne approfitta per tornare al suo villaggio natale nella Champagne, dove continuerà a celebrare il culto vintrasiano fino alla morte, sopravvenuta – qualche mese dopo la morte dello stesso Huysmans – nel 1907. Julie aveva portato con sé nella Champagne il suo famoso tabernacolo che custodiva i tesori di Boullan (che negli anni 1960 si trovava in una collezione privata francese) e continuava a corrispondere con lo scrittore, che ormai non credeva più alle sue doti magiche. Per diversi anni, tuttavia, Huysmans si era fatto proteggere tutti i giorni dalle insidie dei satanisti – a colpi di «sacrifici» vintrasiani – dalla «mamma» Thibault[62].

Per comprendere perché Huysmans avesse bisogno di una «esorcista» domestica che lo proteggesse dai satanisti dobbiamo ripercorrere la sua carriera nel decennio precedente all'arrivo in rue de Sèvres di Julie Thibault, cioè dal 1885 al 1895. Huysmans – nato a Parigi da padre olandese e da madre francese – era stato assunto come funzionario al Ministero dell'Interno all'età di diciotto anni, ma si era dato giovanissimo alla letteratura e alla frequentazione appassionata di attrici e prostitute, abbandonando rapidamente il cattolicesimo in cui era stato allevato nell'infanzia. Fra il 1876 e il 1884 il patriarca del naturalismo, Émile Zola, lo aveva considerato uno dei suoi allievi più promettenti. Le sue prime opere sono tutte di impronta naturalista. Nel 1884 Huysmans rompe con Zola e pubblica uno dei manifesti del decadentismo (*À rebours*), ma fa amicizia anche con il cattolico Léon Bloy. Per qualche anno Huysmans assiste Bloy – sempre tormentato da una povertà estrema – con qualche somma di denaro, e Bloy – il cui cattolicesimo è bizzarro ma sincero – cerca di ricon-

[62] Cfr. P. Lambert, «Un Culte hérétique à Paris, 11, rue de Sèvres», cit.

durlo verso la Chiesa. Visitatore ugualmente zelante di bordelli e di monasteri, Huysmans resta tormentato e inquieto. Cerca dovunque, e comincia a interessarsi – oltre che degli ambienti naundorfisti, a cui meditava di dedicare un romanzo[63] – di occultismo e di spiritismo. Frequenta la cerchia di Papus, conosce Albert Jounet, Stanislas de Guaïta, Péladan e i «giornalisti dell'occulto» Jules Bois e Georges Vitoux. Il poeta Édouard Dubus – lo stesso di cui abbiamo evocato la morte sospetta, attribuita a un sortilegio – verso il 1885 gli presenta «un medium straordinario, M.A. François, che dirigeva un ufficio del Ministero della Guerra e che era presidente di una branca del Gruppo di studi esoterici» (fondato da Papus)[64]. In compagnia di altri funzionari, Huysmans – che era egli stesso funzionario – rimase particolarmente impressionato da un'evocazione dello spirito del generale Boulanger. Con l'amico Dubus, appassionato di spiritismo, frequenta le sedute e i medium dell'epoca, ma si convince presto che gli spiritisti «che lo vogliano o no, spesso senza saperlo, si muovono nel diabolismo»[65]. Il passaggio dallo spiritismo all'occultismo – che in un uomo avido di tutte le esperienze non era imprevedibile – risale al 1889. Un amico letterato agnostico, Remy de Gourmont (1858-1915), gli presenta la sua amante appassionata di esoterismo, Berthe Courrière (1852-1917). Berthe avrebbe presentato più tardi a Huysmans il sacerdote Arthur Mugnier (1879-1939), che avrebbe avuto un ruolo decisivo nella sua conversione. Per il momento la Courrière – dama patronessa di san Tommaso d'Aquino – cominciò a guidare Huysmans in una serie di inchieste sui lati più oscuri dell'occultismo, e a parlargli di Messe nere e di satanisti. Esisteva infatti un ambiente dove qualcuno come Berthe Courrière poteva introdurre Huysmans, e dove non sarebbero forse arrivati né Jules Bois né gli esoteristi della cerchia di Papus con cui pure aveva stretto amicizia. Si trattava delle frange estreme di un certo mondo cattolico, dove – come abbiamo accennato – non era sempre chiaro quali fossero i sacerdoti che lottavano a colpi di esorcismi e quali quelli che passavano dall'altra parte e si davano al Demonio e alle Messe nere.

Su Berthe Courrière «correvano molte voci»: è certo che abbia «guidato Huysmans nelle sue inchieste», non è evidente che sia stata lei stessa

[63] Cfr. Fernande Zayed, *Huysmans peintre de son époque*, A.G. Nizet, Parigi 1973, p. 433. Il naundorfismo era talmente legato alle rivelazioni e al meraviglioso che il progetto del romanzo sugli ambienti naundorfisti si trasformerà, a poco a poco, in *Là-bas*.
[64] Così Joanny Bricaud, *Huysmans occultiste et magicien*, Chacornac, Parigi 1913, p. 10.
[65] *Ibid.*, p. 13. Cfr. il resoconto di Gustave Boucher, *Une Séance de Spiritisme chez J.-K. Huysmans*, presso l'autore, Niort 1908.

una satanista consapevole e convinta. Jean Vinchon riporta la testimonianza di un'altra celebrità della letteratura amico della inquietante patronessa di san Tommaso, Guillaume Apollinaire, secondo il quale da Parigi la Courrière si recava spesso a Bruges per visitare il rettore della cappella del Sangue di Cristo (dove si venera ancora oggi in un'ampolla il sangue del Salvatore), Louis Van Haecke (1864-1912), che si trova al centro delle polemiche sui rapporti fra Huysmans e i satanisti[66]. Pierre Lambert ha pubblicato una serie di lettere a Huysmans di Remy de Gourmont e del barone Firmin Vanden Bosch (1865-1949) – un magistrato cattolico belga – che danno una serie di informazioni sui rapporti fra Berthe Courrière e il canonico Van Haecke. Remy de Gourmont considerava inizialmente il canonico belga una buona influenza sulla sua amante, ma successivamente cambierà idea giudicandolo «un prete infame». Nelle lettere si fa allusione a una serie di rapporti straordinariamente ambigui fra la dama parigina e il canonico, che viene descritto come al centro di una rete clandestina di Messe nere. Nel 1890 Berthe Courrière rompe con Van Haecke in circostanze drammatiche[67]. «In piena notte Berthe Courrière fugge, pressoché nuda, dalla casa del canonico»: raccolta in strada da poliziotti, è internata in un ospedale psichiatrico di Bruges[68], dove peraltro Van Haecke cerca di visitarla. Dimessa dall'ospedale, il canonico la insegue: «gli sfugge e arriva alla stazione dove si mette in fila con i viaggiatori che attendono il loro turno di fronte allo sportello. Ha solo più una persona di fronte a sé quando sente che una forza potente le impedisce di avanzare. Arresta il movimento della fila nonostante le proteste dell'impiegato e degli altri viaggiatori. Berthe Courrière, con il pretesto di un malessere, chiede allora a un uomo di aiutarla. Quest'uomo, peraltro robusto, ha difficoltà a tenerla in piedi a causa della rigidità di tutto il suo corpo che le impedisce di avanzare. La potenza della forza che la immobilizza aumenta. Folle di terrore, comprende che il sacerdote la trattiene con un maleficio: la gente comincia ad accorrere intorno allo sportello. Berthe Courrière non ne esce che facendo prendere nella sua borsetta il denaro del biglietto dall'uomo che la sostiene, e facendosi portare da lui sul vagone. Per fortuna il treno parte. Durante la prima ora del

[66] Jean Vinchon, «Guillaume Apollinaire et Berthe Courrière inspiratrice de "Là-bas"», *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, VIII, cit., pp. 162-165.
[67] Pierre Lambert, «Annexes au dossier Van Haecke – Berthe Courrière. Lettres inédites de Gourmont et de Firmin Vanden Bosch à Joris-Karl Huysmans», *ibid.*, pp. 180-189.
[68] Marcel Thomas, «De l'Abbé Boullan au 'Docteur Johannès'», *ibid.*, pp. 138-161 (p. 146).

viaggio, fino alla frontiera, sente ancora una forza che la tira indietro. Gli amici che vengono a prenderla a Parigi alla Gare du Nord la ricevono nelle loro braccia prostrata dalla fatica e dall'emozione»[69]. Secondo il barone Vanden Bosch, Berthe Courrière sarebbe uscita definitivamente dal satanismo confessandosi da un sacerdote molto conosciuto in Belgio, il poeta Guido Gezelle (1839-1899), che avrà in seguito un ruolo ambiguo nel caso Van Haecke.

Quando Huysmans apprende la disavventura di Berthe Courrière a Bruges siamo nell'ottobre del 1890. Agli inizi di quell'anno lo scrittore – che pensava già da parecchi mesi di scrivere un romanzo sul satanismo – aveva deciso di prendere contatto con Boullan, nonostante i suoi amici occultisti di Parigi ne parlassero nei termini peggiori. Si era rivolto dapprima a Paul Roca (1830-1893), un sacerdote occultista in difficoltà con la gerarchia, amico di Jules Bois; ma Roca si era tassativamente rifiutato di aiutare Huysmans a raggiungere Boullan[70]. Il peggiore nemico di Boullan – Stanislas de Guaïta – aveva acconsentito tuttavia a dare a Huysmans l'indirizzo privato del sacerdote lionese, che non era facile procurarsi, e il 5 febbraio il romanziere aveva scritto a Boullan la sua prima lettera[71]. Oswald Wirth – di cui abbiamo visto i maneggi per smascherare Boullan – era andato a casa di Huysmans il 7 febbraio, per metterlo in guardia dal sacerdote di Lione[72]. Lo scrittore, a questo punto, non sapeva con certezza se Boullan fosse un complice o un nemico dei satanisti: ma, più gli si sconsigliava di avvicinarlo, più il suo fiuto gli diceva che ne avrebbe tratto del materiale prezioso per il suo libro. Non sarebbe rimasto deluso: la prima, fitta corrispondenza fra Huysmans e Boullan[73] accompagna la redazione di *Là-bas* ed arriva fino al settembre 1890, quando lo scrittore prende la strada di Lione per visitare il suo singolare corrispondente e assistere alle liturgie vintrasiane. Nel frattempo Boullan aveva potuto comunicargli numerosi documenti dagli archivi sui satanisti suoi e di Vintras – «i più sorprendenti archivi sul satanismo», li definiva

[69] J. Vinchon, *op. cit.*, pp. 164-165. L'autore cita il resoconto di Apollinaire, a cui l'avventura era stata raccontata dalla stessa Berthe Courrière.

[70] La relativa corrispondenza si trova nella collezione Pierre Lambert ed è stata utilizzata da M. Thomas, *op. cit.*, p. 141.

[71] Tutta la corrispondenza fra Huysmans e Boullan si trova, come dono di Louis Massignon, alla Biblioteca Vaticana.

[72] M. Thomas, *op. cit.*, p. 141.

[73] Rimangono solo tre delle numerose lettere di Huysmans a Boullan, mentre rimangono quati tutte le lettere di Boullan a Huysmans, su cui ha lavorato M.M. Belval, *op. cit.*, che offre una minuziosa cronaca dei rapporti fra i due personaggi.

Huysmans nel 1890[74] –, informazioni sugli esorcismi, sulle sue peculiari interpretazioni dell'apparizione di La Salette, sulla sua lotta con Stanislas de Guaïta e i suoi amici. Huysmans – che a quest'epoca, giova ricordarlo, non si era ancora convertito al cattolicesimo – rimane impressionato dalla documentazione di Boullan e crede anche alla sua versione della lotta con il circolo di de Guaïta: rompe pertanto con l'ambiente degli occultisti parigini (che da allora considererà satanico) e si schiera decisamente con il sacerdote di Lione. Lo studio della corrispondenza con Boullan mostra peraltro in modo certo che Huysmans non era stato affatto informato da lui circa le attività del canonico Van Haecke a Bruges. Al contrario, Boullan non conosceva neppure il nome del sacerdote belga, ed è Huysmans che gli parla per primo delle Messe nere a Bruges chiedendo il suo parere sulle disavventure di Berthe Courrière nel settembre-ottobre 1890. Boullan studia il caso, concorda che si tratta effettivamente di «magia nera» e compie una serie di rituali contro Van Haecke. Berthe Courrière, su sollecitazione di Huysmans, scrive un paio di lettere a Boullan, ma sostanzialmente ne diffida, e lo strano sacerdote di Lione finisce per lamentarsi della «ingratitudine» della dama che non si è resa conto del ruolo decisivo dei rituali di Boullan per «liberarla» dall'influsso di Van Haecke[75].

Nel febbraio del 1891 *Là-bas* comincia ad apparire in *feuilleton* sul giornale «*L'Écho de Paris*». Viene pubblicato in volume nel mese di aprile[76]. Il volume è la storia di uno scrittore, Durtal, impegnato a ricostruire le vicende di Gilles de Rais – il sanguinario Barbablù – e nello stesso tempo attirato in una relazione da una signora sposata, Hyacinthe Chantelouve, che ha destato la sua attenzione inviandogli – prima che si conoscessero di persona – una serie di lettere non firmate. Una piccola folla di personaggi erudisce lo scettico Durtal sulla mistica cattolica, sul meraviglioso, sulle apparizioni. A poco a poco madame Chantelouve rivela le sue frequentazioni equivoche: fa parte della cerchia di un certo canonico Docre, che celebra Messe nere e altri incantamenti satanici. Durtal ne è spinto a un'indagine sul satanismo contemporaneo, dove Huysmans può largamente utilizzare gli archivi di Vintras e di Boullan e le inchieste giornalistiche di Jules Bois. Durtal conosce anche un misterioso sacerdo-

[74] Lettera di Huysmans a Ary Prins del 3 novembre 1890, in Joris-Karl Huysmans, *Là-haut. Le Journal d'«En Route»*, a cura di Pierre Logny e Pierre Lambert, Casterman, Parigi 1965, p. 223.
[75] Questa corrispondenza è in gran parte riprodotta in M. Thomas, *op. cit.*, pp. 146-151.
[76] Joris-Karl Huysmans, *Là-bas*, Tresse et Stock, Parigi 1891.

te, il dottor Johannès, che con i suoi esorcismi è impegnato in una lotta a morte con i satanisti. Finalmente Madame Chantelouve fa partecipare Durtal a una Messa nera. Durtal ne è disgustato e abbandona per sempre la sua amante. Nelle ultime pagine – in cui molti hanno visto un preannuncio della conversione di Huysmans – Durtal continua a inseguire la «magia bianca» del dottor Johannès, ma i suoi amici cattolici arrivano vicini a convincerlo che tutta la magia deve essere ugualmente rifiutata, insieme con lo spiritismo che «resta una porcheria» e con «la gentaglia tipo i Rosacroce» (un'allusione ai vecchi amici de Guaïta e Papus, che avevano fondato l'Ordine Cabalistico della Rosa+Croce), le cui attività nascondono «i più ributtanti esperimenti di magia nera». «La magia bianca ...» spiega a Durtal l'amico des Hermies «ma, malgrado le belle parole con cui la condiscono gli ipocriti o gli ingenui, in che cosa può consistere? Dove può mai portare? D'altronde la Chiesa, che non si lascia ingannare da certe combriccole, condanna indifferentemente l'una e l'altra magia»[77].

Molto si potrebbe dire sulla struttura letteraria di *Là-bas*, e sul suo ruolo nell'itinerario di Huysmans verso la conversione al cattolicesimo: quello che ci interessa qui è tuttavia il suo valore non come romanzo, ma come documento di una inchiesta sul satanismo. Come spesso accade nei romanzi i vari personaggi sono composti con caratteri di diverse persone reali. Durtal è certamente Huysmans, il canonico Docre è senza dubbio il canonico Van Haecke (del resto, la traduzione del suo cognome dal fiammingo al francese sarebbe «D'Ocre»). Altrettanto chiara è l'identificazione del «dottor Johannès» con Boullan. Lo scrittore cattolico – un poco borghese e convenzionale – Charles Buet è un convincente omologo del marito di madame Chantelouve. Quanto a quest'ultima, il romanzo ne riproduce delle lettere a Durtal che sono state identificate con certezza come lettere a Huysmans di Henriette Maillat[78], che era stata prodiga delle sue grazie sia all'autore di *Là-bas* sia a Péladan. Un'altra donna celebre negli ambienti artistici parigini – Jeanne Jacquemin, l'amante del pittore Auguste Lauzet (che frequentava Boullan) – ha a sua volta qualche carat-

[77] J.-K. Huysmans, *Nell'abisso (Là-bas)*, tr. it. di Goffredo Feretto, ECIG, Genova 1988, p. 310.

[78] Huysmans sarà criticato per avere riprodotto in un romanzo le lettere di una sua amante. Henriette cercherà di non rompere, e di approfittarne ripetutamente per farsi aiutare dallo scrittore nella sua estrema povertà. Cfr. sul punto Christophe Beaufils, *Joséphin Péladan (1858-1918). Essai sur une maladie du lyrisme*, Jérôme Millon, Grenoble 1993, pp. 100-101.

teristica della Chantelouve, per cui Huysmans ha anche utilizzato qualche tratto della vera moglie di Charles Buet. Ma non vi è dubbio che le avventure di Hyacinthe Chantelouve tra i satanisti e le sue relazioni con il canonico Docre del romanzo – cioè il canonico Van Haecke della vita reale – corrispondano alle peripezie di Berthe Courrière, anche se le allusioni non erano immediatamente trasparenti per i lettori di Huysmans, e in parte sono state ricostruite a distanza di diversi decenni.

Le fonti di Huysmans sul satanismo sono sostanzialmente di quattro ordini diversi. Anzitutto, funzionario al Ministero degli Interni, lo scrittore aveva accesso agli archivi nazionali di polizia, e raccolse minutamente tutto quanto si riferiva a casi di satanismo e di Messe nere[79]. In secondo luogo, Huysmans prima della redazione finale del romanzo era stato a Lione e aveva ispezionato gli archivi di Vintras e di Boullan, utilizzandoli ampiamente. Una terza fonte è costituita dalle indagini giornalistiche di Jules Bois: di qui provengono le ricette di veleni satanici e forse l'episodio dei topi bianchi nutriti con ostie consacrate in *Là-bas*[80]. L'ultima fonte – la più discussa – di Huysmans è certamente Berthe Courrière, anche se Huysmans aveva altri informatori negli ambienti più dubbi dell'occultismo parigino (per esempio il poeta Édouard Dubus, che frequentava anche lui Van Haecke a Bruges). Si legge talora che Huysmans sarebbe stato vittima delle mistificazioni di Taxil – a cui dedicheremo il prossimo capitolo – ma le date non corrispondono. Nel 1890 – quando Huysmans scrive *Là-bas* – Taxil scriveva già da quattro anni contro la massoneria, ma il tema anti-massonico è appena accennato nel romanzo, dove l'influsso di Taxil si può riconoscere al massimo in un paio di paragrafi, di rilievo decisamente secondario. Le «rivelazioni» principali di Taxil e della sua cerchia sul satanismo si trovano nel *Diable au XIX^e^ siècle* del dottor Hacks, che appare fra il 1892 e il 1895 quando *Là-bas* era già ben noto, così che si deve piuttosto supporre che sia stato l'autore del *Diable* a prendere qualche ispirazione da Huysmans.

[79] J. Vinchon, *op. cit.*, p. 163.

[80] Pp.214-215 della tr. it. cit., virtualmente identiche a quanto Jules Bois riporta in *Le Satanisme et la Magie*. Quest'ultimo volume di Bois è stato pubblicato dopo *Là-bas*, ma non se ne deve concludere troppo rapidamente che il giornalista ha semplicemente riportato brani di Huysmans. In effetti, *Le Satanisme et la Magie* raccoglie materiale precedente già utilizzato per articoli di giornale. Huysmans non si sentiva certamente «plagiato» o imitato dal suo amico, tanto che scrisse la prefazione del volume. In realtà le coincidenze si spiegano con il fatto che Huysmans e Bois avevano indagato insieme sulle pratiche dei satanisti ed erano in possesso degli stessi documenti.

Di un inganno Huysmans rimase peraltro vittima, come molti letterati del suo tempo. Prestò fede all'autenticità dei testi asseritamente seicenteschi attribuiti a un padre Luigi Maria Sinistrari d'Ameno sugli incubi e sui succubi – cioè sui rapporti sessuali fra Diavoli e streghe – pubblicati a partire dal 1875[81]. Sembra oggi certo che si trattasse di un falso – destinato a sedurre vari letterati con le sue morbose allusioni sessuali – orchestrato dal «Bibliofilo Jacob», cioè da Paul Lacroix, autore di diverse opere sulla stregoneria medioevale e preparato dall'erudito Isidore Liseux[82]. La questione della eventuale credulità di Huysmans è importante per due ordini di problemi: l'attendibilità della sua descrizione della Messa nera – senz'altro la più celebre nella storia della letteratura – e il suo giudizio su Van Haecke. La Messa nera a cui madame Chantelouve (qui senz'altro Berthe Courrière) fa assistere Durtal si svolge in una vecchia cappella gentilizia, fra dame della buona società e omosessuali. Sull'altare, sopra il tabernacolo, «s'ergeva un Cristo derisorio e infame. Gli avevano rialzato la testa, allungato il collo e rughe dipinte sulle gote mutavano il suo volto doloroso in un ceffo sfigurato da un riso ignobile. Era nudo, e al posto del panno che gli cingeva i fianchi, le parti immonde maschili in erezione fuoriuscivano da un fagotto di crine». Un armamentario degno della La Voisin – calici con segni cabalistici, candele nere, un incensiere con profumi velenosi – ornava l'altare. Entra il canonico Docre «con la testa ornata d'un cappello scarlatto sul quale si drizzavano due corna di bisonte di stoffa rossa». Sotto i paramenti liturgici «era nudo», e tra i paramenti spiccava una pianeta «d'un rosso cupo, simile a quello del sangue secco» dove «in mezzo, dentro un triangolo intorno al quale lussureggiava una vegetazione di colchico, di savina, di crespino ed euforbia, recava un capro nero, in piedi, che mostrava le corna». Come in ogni Messa nera che si rispetti, il cerimoniale cattolico viene «invertito», ma Docre trasforma le formule consuete in autentiche prediche sataniche. «Signore degli scandali, Dispensatore dei benefici del crimine, Soprintendente ai peccati sontuosi e ai grandi vizi, Satana, noi ti adoriamo, Dio logico, Dio giusto!», esclama il canonico, che inneggia ai delitti, ai supplizi, agli

[81] L.M. Sinistrari d'Ameno, *De la démonialité et des animaux incubes et succubes*, testo latino e traduzione francese a fronte, Liseux, Parigi 1875.
[82] Cfr. Alain Mercier, *Les Sources Ésotériques et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914)*, 2 voll., A.-G. Nizet, Parigi 1969, vol. I, pp. 240-241. Un padre Sinistrari era veramente esistito nel Seicento, e il suo nome fu preso a prestito dagli autori dell'apocrifo, ancora oggi ripubblicato in diverse lingue da case editrici esoteriche (che raramente avvertono i lettori della natura di «falso» di questo testo).

aborti, alle torture, agli stupri e inserisce anche un elemento di polemica sociale, giacché chiama il Diavolo «Re dei diseredati» e i ricchi «figli di Dio», cioè di quel Dio che i satanisti detestano. Nella consacrazione satanica Docre si rivolge a Gesù Cristo come a colui «che in forza del mio essere prete io costringo, che tu lo voglia o no, a scendere in quest'ostia, a incarnarti in questo pane, Gesù, Artefice d'ogni soperchieria, Ladro d'ossequi, Predatore d'affetti». Tra le ingiurie di varia natura – «Profanatore di vizi generosi, Teorico di stupide purezze, Nazzareno maledetto, Re fannullone, Dio pusillanime» – con cui Docre apostrofa Gesù Cristo nell'ostia consacrata ce n'è almeno una curiosa: «Vassallo delle banche per cui spasimi d'amore», con allusione a polemiche sulla Santa Sede che non sono neppure oggi passate di moda. Docre, non c'è dubbio, odia Gesù Cristo (tanto che porta sotto i piedi la sua immagine perché desidera calpestarla ad ogni passo): «Vorremmo piantare» dichiara «ancor più i tuoi chiodi, configgere le tue spine, far sanguinare di nuovo e dolorosamente le tue piaghe disseccate!». Ma non si limita a vomitare «spaventose ingiurie» e a rovesciare «insulti da cocchiere ubriaco». Urina sull'ostia consacrata, la getta per terra e alcune donne – dopo che è stata così lordata – se ne cibano. È il segnale di un'orgia in cui partecipano uomini, donne, bambini, vecchi, fra graffi, bestemmie, sputi, «un mostruoso calderone di prostitute e di folli». Una bambina prende «a ululare alla morte, come un cane»: e Durtal, disgustato, trascina via la Chantelouve (che riuscirà dopo qualche minuto a estorcergli un ultimo rapporto sessuale) e se ne va[83].

Questa Messa nera letteraria di Huysmans è certamente *diventata* vera, giacché nel ventesimo secolo un buon numero di gruppi satanisti se ne sono serviti come modello e la hanno riprodotta. Ma *era* vera nel momento in cui Huysmans l'ha descritta? Se ne è dubitato. Un amico giornalista di Huysmans e di Bois – ma anche di de Guaïta -, Georges Vitoux, ha ritenuto lo scrittore in buona fede ma ingannato da Boullan. «Il sacrificio celebrato dal canonico Docre» scriveva Vitoux, che non era a sua volta male informato, nel 1901 «non ha in verità nulla di comune con la vera Messa nera. Tutto è stato scritto in tono estetizzante, e l'ignoranza nell'arte della stregoneria è manifesta»[84]. Era questa l'opinione di Remy de Gourmont[85]

[83] Pp. 270-278 della tr. it. cit.
[84] Georges Vitoux, *Les Coulisses de l'Au delà*, Chamuel, Parigi 1901, p. 296.
[85] Per cui la Messa nera di Huysmans è «puramente immaginaria»: Remy de Gourmont, *Promenades littéraires*, 2ª serie, Mercure de France, Parigi 1909, p. 15.

e di Léon Bloy[86]. Ma, al contrario, i vecchi amici di Huysmans Léon Hennique e Firmin Vanden Bosch – di cui non vi è ragione di dubitare – hanno testimoniato nel modo più fermo che Huysmans aveva raccontato loro di avere assistito a una Messa nera[87], e Durtal – in un passaggio che sembra autobiografico – se ne confessa nel romanzo successivo che mette in scena la conversione dello scrittore, *En Route*[88]. Questo non significa che la Messa nera di *Là-bas* derivi *solo* dall'esperienza diretta di Huysmans. Remy de Gourmont è credibile quando afferma che lo scrittore aveva utilizzato anche i documenti del processo La Voisin[89], e sappiamo che – già anni prima di *Là-bas* – Huysmans si era interessato alle descrizioni di scene di satanismo nei romanzi di Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1881)[90], già menzionate di sfuggita in *À rebours*. Ultimamente è impossibile sapere se, in compagnia di Berthe Courrière o di altri, il romanziere abbia personalmente assistito alla Messa nera che descrive; negli scritti e nella corrispondenza rimane, sul punto, ambiguo. Tuttavia – a meno di considerare Huysmans del tutto insincero e squalificare un gran numero di documenti insieme (non solo quelli degli archivi Vintras-Boullan, ma anche – e globalmente – le inchieste di Bois, i resoconti della Courrière a diversi amici, perfino certe inchieste di polizia) – si deve ammettere che almeno nelle grandi linee la Messa nera di Huysmans – che egli vi abbia assistito personalmente o no – è descritta in modo plausibile, e per di più è conforme alla tradizione del satanismo precedente (a partire dal processo La Voisin) e di quello successivo.

Un'altra questione che ha fatto versare molto inchiostro concerne la personalità del canonico Van Haecke. In Belgio esiste un'intera letteratura secondo cui si tratterebbe di un degno sacerdote ingiustamente calunniato. Questa letteratura[91] ha il difetto di attribuire quasi sempre a Boullan le informazioni di cui disponeva Huysmans sul canonico di Bruges, e Boullan è evidentemente un testimone sospetto e un personaggio squali-

[86] Cfr. F. Zayed, *op. cit.*, pp. 441-442. Quanto al sacerdote amico di Huysmans, don Mugnier, egli si limitò a negare a uno studente nel 1930 che Huysmans «avesse mai assistito a una "Messa nera"», negazione che avrebbe potuto obbedire a semplici ragioni di prudenza (*ibid.*, p. 442).
[87] *Ibid.*, p. 442.
[88] Joris-Karl Huysmans, *En Route*, Tresse et Stock, Parigi 1895, p. 115.
[89] R. de Gourmont, *op. cit.*, 3ª serie, tomo II, p. 16.
[90] F. Zayed, *op. cit.*, pp. 429-430.
[91] Su cui cfr. L. Massignon, *op.cit.*, pp. 166-179. Cfr. pure Herman Bossier, *Un Personnage de Roman: le chanoine d'Ocre de «Là-Bas» de J.-K. Huysmans*, Les Écrits, Bruxelles-Parigi 1943.

ficato. Ma, come abbiamo visto, è stato Huysmans a parlare a Boullan di Van Haecke e non viceversa: la testimone decisiva è Berthe Courrière, ma ce ne sono anche altri. Lo scrittore, dopo la conversione al cattolicesimo, ritenne suo dovere mettere un freno alle attività del canonico e raccolse una serie di testimonianze in un dossier che tramite il barone Vanden Bosch trasmise ai vescovi belgi. Quando questo avveniva Van Haecke era vecchio – sarebbe morto tuttavia dopo Huysmans, nel 1912 – e, come riferisce Louis Massignon (legatario di altri documenti di Huysmans e amico di Vanden Bosch), il dossier fu distrutto «per salvare l'onore del clero belga», sembra su suggerimento dello stesso don Guido Gezelle che aveva confessato Berthe Courrière. Massignon – e noi con lui – deplora che siano così andati perduti documenti preziosi e informazioni che ormai non è più possibile procurarsi da nessuna parte[92]. Certo, anche tra gli amici di Huysmans, alcuni – fra cui don Arthur Mugnier, che tanta parte ebbe nella sua conversione (ma che non fu mai, nonostante una leggenda contraria, confessore dello scrittore) – erano scettici sulla colpevolezza di Van Haecke. Massignon ritiene tuttavia che ci siano ancora documenti sufficienti per concludere che il canonico di Bruges era colpevole ed era un autentico satanista. È interessante notare che anche quando Huysmans scoprì la verità sulle pratiche di Boullan e modificò radicalmente il suo giudizio sul sacerdote di Lione – rendendosi conto anche, di conseguenza, che de Guaïta e i suoi amici non erano satanisti – continuò però a mantenere le sue tesi su Van Haecke e ad operare, senza successo, perché venisse condannato dalle autorità ecclesiastiche belghe. Anche se la verità sul caso Van Haecke non può probabilmente essere stabilita con assoluta certezza, il canonico belga ha lasciato dietro di sé una scia di indizi piuttosto sulfurei, che non sembra possibile ridurre a un parto della fantasia di Berthe Courrière (e certamente non sono stati inventati da Boullan).

Prima di abbandonare Huysmans, dobbiamo fare ancora un cenno ai suoi rapporti con Boullan dopo la pubblicazione di *Là-bas*, che di fatto conclude il periodo in cui lo scrittore svolge indagini sistematiche sul satanismo. Boullan sperava che Huysmans scrivesse un «seguito» di *Là-bas*, con il titolo *Là-haut*, di cui egli stesso sarebbe stato l'eroe, e nel 1891 accompagnò Huysmans in pellegrinaggio a La Salette. Nel frattempo, però, Huysmans – tramite, come abbiamo visto, Berthe Courrière – era entrato in relazioni con l'*abbé* Mugnier, che gli predicava un cattolicesimo ortodosso. Lo

[92] *Ibid.*, p. 167.

scrittore non si era ancora convertito – il viaggio a La Salette e l'incontro con Mugnier si situano in un periodo in cui era l'amante fisso di una prostituta parigina, Fernande – e oscillava fra mistica e decadentismo. Si dichiarerà convertito nel luglio del 1892, ma continuerà a frequentare Boullan nonostante le messe in guardia dei sacerdoti di quella che il mago di Lione continuava a chiamare con disprezzo «la vecchia Chiesa». Riteneva di avere bisogno della protezione magica di Boullan contro gli attacchi dei satanisti, irritati per la pubblicazione di *Là-bas*. Come «scudo» Boullan gli offriva quattro rimedi: «profumi benedetti», oggetti sacri fra cui un talismano e un «théphilin» (un cordone con il nome di Maria e la croce), le preghiere del «Carmelo» a Lione e soprattutto la «sostituzione», grazie alla quale Julie Thibault avrebbe potuto dirottare su di sé «il novanta per cento» degli attacchi magici indirizzati contro Huysmans[93]. Per la verità Boullan pensava anche a qualcos'altro, e scriveva allo scrittore tra la fine del 1890 e gli inizi del 1891, che «la cara signora Thibault (...) non potendo servirvi dei piatti a tavola [perché l'eccellente cuoca si trovava a Lione, e Huysmans a Parigi] nutre il disegno di servirvi dei Fermenti di Vita. Eh! Caro amico, non è cosa da disprezzare, perché è roba che ringiovanisce e vivifica le forze»; «è per questa via celeste che la cara signora Thibault vuole lavorare alla vostra trasformazione»[94]. Non è sicuro che Huysmans, le cui risposte a Boullan sono perdute, si rendesse conto che i «Fermenti di Vita» erano dei miscugli di sperma e secrezioni sessuali femminili, ma Belval[95] lo ritiene probabile, e nota che lo scrittore – che pure non si era ancora convertito al cattolicesimo e cercava ancora avventure sessuali con donne di dubbia fama – sembra avere disapprovato fin dall'inizio gli aspetti magico-sessuali della dottrina dell'eresiarca di Lione. Boullan, secondo Belval, avrebbe fatto nei confronti di Huysmans una delle sue poche buone azioni: quando si accorse di non potere convertire lo scrittore alla «sua» religione si diede a favorirne sinceramente la conversione alla religione cattolica, che considerava comunque per Huysmans un porto più sicuro del decadentismo e dell'agnosticismo. L'ultima avventura magica di Huysmans è relativa alla morte di Boullan, avvenuta a Lione il 4 gennaio 1893. Il giorno prima, il 3 gennaio, Boullan aveva scritto la sua ultima lettera allo scrittore in cui raccontava di una terribile crisi in cui si sentiva soffocare, mentre madame Thibault sognava de Guaïta e «un uccello di morte» gridava. Il giorno dopo Boullan

[93] M.M. Belval, *op. cit.*, pp. 89-90.
[94] Lettere di Boullan a Huysmans del 14 novembre 1890, 12 dicembre 1890, 19 gennaio 1891: *ibid.*, pp. 88-89.
[95] *Ibid.*

muore, e Julie Thibault scrive a Huysmans descrivendo la sua morte. A ora di pranzo Boullan si sente male, «lancia un grido e chiede: "Che cos'è?". Quindi si abbatte su se stesso. Abbiamo avuto soltanto il tempo – io e il signor Misme [un discepolo di Boullan, anch'egli veggente] – di sostenerlo e di portarlo sulla sua poltrona, dove ha iniziato una preghiera che ho abbreviato per poterlo mettere al più presto sul letto». «Il petto si è fatto più oppresso, la respirazione più difficile; in mezzo a tutte queste lotte si era preso una malattia al fegato e al cuore. Mi diceva: "Sto per morire. Addio"». I seguaci lo incoraggiano, ma Boullan muore «da santo e da martire», vittima dei satanisti[96].

La notizia della morte di Boullan arriva a Parigi, e se ne impadronisce la stampa della capitale. Jules Bois in un articolo del «*Gil Blas*» del 9 gennaio e Huysmans, in un'intervista al «*Figaro*» del giorno seguente, attribuiscono la morte del taumaturgo di Lione a un «omicidio magico» perpetrato da de Guaïta, Péladan e Wirth. L'11 gennaio de Guaïta pubblica una nota sul «*Figaro*» protestando contro le accuse, ma lo stesso giorno e il 13 gennaio Jules Bois rincara la dose sul «*Gil Blas*», dichiarando che proprio in questi giorni anche Huysmans è vittima di un attacco magico di de Guaïta. I proprietari del «*Gil Blas*» sono preoccupati e pubblicano una replica di de Guaïta il 15 gennaio, a cui risponde Jules Bois. Nel frattempo de Guaïta – da vecchio nobiluomo italo-francese – non si era affidato soltanto alla penna ma aveva inviato a Bois e a Huysmans i suoi testimoni. Huysmans, che non ama i duelli, fa mettere a verbale «che non aveva mai pensato di mettere in discussione il carattere di perfetto gentiluomo del signor de Guaïta». Jules Bois accetta il duello con de Guaïta e, sul prato della Tour de Villebon, il giornalista e l'occultista si scambiano due pallottole mancandosi a vicenda. Jules Bois racconterà poi che il primo cavallo della carrozza che doveva portarlo sul luogo del duello era morto; sostituito due volte, erano morti anche gli altri due cavalli (il secondo facendo rovesciare la vettura e lasciando lacero e contuso il giornalista), coincidenza un poco singolare anche per chi si fosse professato scettico quando alle capacità magiche di de Guaïta[97].

Con questi episodi fra cronaca e letteratura l'affare de Guaïta-Boullan-Bois-Huysmans (che alimenterà delle leggende persistenti, come quella secondo cui de Guaïta teneva in casa sua come servitore un demonio) non può dirsi completamente concluso, perché – come abbiamo visto –

[96] Joanny Bricaud, *Huysmans et Satan*, nuova ed., Michel Reinhard, Parigi 1980, pp. 47-50, che riproduce le due lettere del 3 e 4 gennaio 1893.
[97] L'essenziale degli articoli apparsi sulla stampa dell'epoca è riprodotto *ibid.*, pp. 58-59.

lo scrittore prese Julie Thibault a vivere in casa sua. Ma nell'estate del 1894, nel corso di una visita a Lione, Huysmans poté esaminare tutte le carte di Boullan, «e quello che vide lo sconvolse». Ebbe la conferma che Boullan praticava riti sessuali, e che le accuse di Wirth erano rigorosamente vere. Da allora considerò Boullan un «satanista», sia pure tenendo distinto il «satanismo» di Boullan – non consapevole, ma non meno pericoloso – dal satanismo consapevole e lucidamente perseguito che attribuiva a Van Haecke[98]. La storia successiva di Huysmans ha sempre meno a che fare con Boullan e con il satanismo: è la storia di un'anima, la storia della sua sempre più completa conversione conquistata giorno dopo giorno, con una fatica comprensibile se si considerano lo strano misticismo e lo strano cattolicesimo con cui era stato troppo a lungo in rapporto. Maurice M. Belval, Robert Baldick[99] e Pie Duployé[100] hanno raccontato nei dettagli l'avventura appassionante della conversione dello scrittore. Del carattere genuino di questa conversione ha invece dubitato, fino alla fine, Léon Bloy, lo scrittore cattolico – anch'egli coinvolto nelle polemiche sul «melanismo», ma avversario di Boullan, benché quest'ultimo avesse influenzato per qualche tempo il suo ispiratore, il sacerdote René Tardif de Moidrey (1828-1879) – che pure aveva a lungo pregato e agito per favorire il ritorno alla Chiesa di Huysmans, e di cui diverse idee sul regno dello Spirito Santo si ritrovano in *Là-bas*[101]. Gli argomenti di Pie Duployé sembrano peraltro convincenti, e la cristiana sopportazione dell'ultima dolorosissima malattia prima della morte nel 1907 testimonia in favore della conversione di Huysmans. D'altro canto la lettura di Huysmans – e proprio dello Huysmans di *Là-bas* – produrrà perfino delle conversioni: è leggendo Huysmans che uno scrittore anglicano appassionato di occultismo, monsignor Robert Hugh Benson (1871-1914) – l'autore de *Il padrone del mondo* – si convertirà al cattolicesimo nel 1903 ed esplorerà gli ambienti occultisti prendendo come guida *Là-bas*[102].

[98] R. Griffiths, *op. cit.*, pp. 136-137.
[99] Robert Baldick, *La Vie de J.K. Huysmans*, tr. fr. rivista da Marcel Thomas, Denoël, Parigi 1958.
[100] Pie Duployé, *Huysmans*, Desclée de Brouwer, Parigi-Bruges 1968. Cfr. pure i documenti raccolti in J.K. Huysmans, *«Là-haut». Le Journal d'«En Route»*, cit.
[101] Per i dubbi sulla conversione di Huysmans cfr. Léon Bloy, *Les Dernières colonnes de l'Église*, in *Oeuvres*, vol. IV, Mercure de France, Parigi 1965, pp. 229-313; e *Sur la tombe de Huysmans*, *ibid.*, pp. 329-360.
[102] Cfr. C.C. Martindale, *The Life of Mgr. Robert Hugh Benson*, Longmans, Green and Company, Londra 1916. Dalle sue esplorazioni negli ambienti occultisti di Londra Benson trarrà nel 1909 *The Necromancers*, Hutchinson & Co., Londra 1909 (*reprint*: Arno Press,

Su un punto, certamente, Léon Bloy si sbagliava. Considerava i satanisti di Huysmans poco credibili perché credevano alle stesse tesi – in materia di esistenza del Diavolo e di presenza reale nell'Eucaristia – in cui credono i cattolici, càmbiandole semplicemente di segno[103]. Bloy – a cui ripugnava accostarsi all'occultismo, e che non era un esperto di satanismo – aveva torto: il vero satanista, il satanista nel senso più stretto e rigoroso del termine è precisamente chi crede nel Diavolo della Bibbia e ha deciso di schierarsi dalla sua parte. Ci sono, a partire dalla metà dell'Ottocento, tutta una serie di indizi convergenti sull'attività – particolarmente in Francia – di veri satanisti di questo genere. Avremmo potuto evocare altri episodi, per esempio la straordinaria storia di Cantianille B., una posseduta che non si limita a visitare Voltaire, Marat e Rousseau (che l'opinione cattolica credeva all'Inferno) in Purgatorio, ma che viene votata al Demonio da un sacerdote violentatore e demoniaco che – a credere al racconto del suo confessore, l'*abbé* J.M.C. Thorey, della Diocesi di Sens – doveva avere già molti caratteri del canonico Docre di Huysmans[104]. Andando a fondo nella vicenda Cantianille si scoprirebbero del resto un intervento di Boullan e un interesse dello stesso Huysmans. Abbiamo scelto Huysmans come personaggio centrale perché è lui che porta alla ribalta la questione del satanismo, ed è intorno a lui che ruotano gli eventi principali dell'epoca. La sua vicenda – e le storie parallele di Vintras, di Boullan, di Jules Bois – gettano qualche luce sui satanisti nella Francia del secolo scorso. Sono indizi, documenti sparsi, piste che si interrompono ma che possono essere riprese, lettere, testimonianze, che ci permettono di dire qualche cosa di un mondo che rimane clandestino e oscuro. È questa stessa oscurità che ci lascia credere di trovarci di fronte per davvero ai satanisti. Quando, dopo la pubblicazione di *Là-bas*, altri si presenteranno a descrivere in modo completo, chiaro e lineare le gerarchie dei satanisti, a fornire nomi, circostanze e indirizzi, si dovrà sospettare – fin dall'inizio – di trovarsi di fronte non a testimoni genuini, ma a falsari e a millantatori.

New York 1976). Non mancano itinerari diversi, da Huysmans a una visione cinica dei rapporti fra satanismo e religione cattolica, come quello percorso da René Schwaeblé di cui cfr. *Le Sataniste flagellé. Satanistes contemporains, incubat, succubat, sadisme et satanisme*, R. Dutaire, Parigi s.d. (ca. 1913) e il romanzo *Chez Satan, roman de moeurs satanistes contemporaines*, Bodin, Parigi s.d. (1902). Schwaeblé considera il satanismo il rovescio inevitabile della mistica, ma fornisce alcuni particolari interessanti su ambienti e idee che potevano avere interessato Huysmans prima della conversione.

[103] *Ibid.*, p. 352.

[104] (Abbé) J.M.C. Thorey, *Rapports merveilleux de Me. Cantianille B avec le monde surnaturel*, 2 voll., Louis Hervé, Parigi 1866.

3. La mistificazione di Léo Taxil (1891-1897)

Il Diavolo nel XIX secolo

Nel 1891 erano stati pubblicati a Parigi *Il Tempio di Satana* di Stanislas de Guaïta, dove si smascheravano i riti di Boullan, e *Là-bas* di Huysmans. Il pubblico parigino non doveva essere ancora sazio di rivelazioni sul satanismo, perché alla fine dell'anno successivo, nel dicembre 1892, cominciò ad uscire in fascicoli mensili un'opera straordinaria che avrebbe occupato, alla fine, poco meno di duemila pagine. Il titolo – tutto un programma – era *Il Diavolo nel XIX secolo, o i misteri dello spiritismo, la massoneria luciferiana, rivelazioni complete sul palladismo, la teurgia, la goezia e tutto il satanismo moderno, magnetismo occulto, pseudo-spiritisti, evocazioni, medium luciferiani, la cabala fin-de-siècle, la magia della Rosa-Croce, le possessioni allo stato latente, i precursori dell'Anti-Cristo. Racconti di un testimone*[1]. L'autore si presentava come il «dottor Bataille», medico a bordo delle navi della Compagnie des Méssageries Maritimes. A credere al «dottor Bataille», la sua avventura era iniziata nel 1880 su una nave che lo portava da Marsiglia al Giappone. Qui il dottore, medico di bordo, aveva ricevuto le confidenze di un uomo d'affari italiano, il signor Gaetano Carbuccia, nativo di Maddaloni (Caserta), che si era imprudentemente – nella speranza di migliorare lo stato dei suoi commerci – fatto iniziare alla massoneria nel rito di Memphis-

[1] Dr. Bataille, *Le Diable au 19e siècle, ou les mystères du spiritisme, la franc-maçonnerie luciférienne, révélations complètes sur le Palladisme, la théurgie, la goétie, et tout le satanisme moderne, magnétisme occulte, pséudo-spirites et vocates procédants, les médiums lucifériens, la Cabale fin-de-siècle, magie de la Rose-Croix, les possessions à l'état latent, les précurseurs de l'Ante-Christ. Récit d'un témoin*, 2 voll., Delhomme et Briguet, Parigi-Lione 1892-1894.

Misraïm gestito a Napoli da Giambattista Pessina (un personaggio reale, chiamato nel *Diable* «Peisina»)[2]. Il rito di Pessina era stato per Carbuccia soltanto la porta di ingresso in un mondo più tenebroso. Era passato alla società del «Nuovo Palladio Riformato» o dei «Re-Teurgisti Ottimati» (quest'ultimo nome era già stato utilizzato da Huysmans in *Là-bas*), e avviato a riunioni spiritiche in cui erano stati evocati Voltaire e Lutero. Finalmente a Calcutta i Re-Teurgisti Ottimati lo avevano fatto assistere a un'evocazione ancora più spaventosa, per cui erano stati necessari «tre crani dei missionari cattolici del Kuang-Si che i nostri fratelli cinesi hanno essi stessi suppliziato». Con l'aiuto di questi macabri strumenti i Re-Teurgisti Ottimati di Calcutta avevano potuto evocare Lucifero, che era apparso personalmente in forma di «un uomo da trenta a trentotto anni, di alta statura, senza barba né baffi, più magro che grasso ma non ossuto, di fisionomia fine, distinta con non so quale melanconia nello sguardo», e per di più «nudo, con una pelle bianca leggermente rosata, bello come una statua di Apollo». Lucifero aveva tenuto a Calcutta un discorsetto in uno stile miltoniano piuttosto convenzionale, ma aveva impressionato ben di più il povero Carbuccia – che era quasi impazzito – celebrando il sacrificio umano dello stesso «fratello Shekleton», inglese, che aveva portato in India i crani dei poveri missionari.

Buon cattolico, il dottor Bataille, che aveva già subodorato l'esistenza di una «massoneria cabalistica cinese» e di società ancora più sinistre nei suoi viaggi intorno al mondo, decide – dopo aver curato Carbuccia – di diventare «l'esploratore – non il complice – del satanismo moderno» infiltrandosi nelle società sataniche[3]. Visita a Napoli «Peisina» che gli vende per cinquecento franchi un diploma di «Sovrano Gran Maestro a Vita» del Memphis-Misraïm (cosa non inverosimile sulla base di quanto si conosce del vero Pessina), e si lancia – invano dissuaso dai suoi confessori – nell'esplorazione del satanismo internazionale. Le sue prime esperienze si situano a Ceylon dove, riconosciuto come massone del Memphis-Misraïm, viene introdotto con tutti gli onori da indigeni descritti in termini ripugnanti (secondo la tradizione dei più convenzionali resoconti di viaggio europei) nei «santuari sotterranei dei fachiri luciferiani»[4]. Qui fa alcuni incontri straordinari – pipistrelli che parlano, una sacerdotessa di Lucifero

[2] Su Pessina e sul suo ruolo nelle tormentate vicende del rito massonico di Memphis e Misraïm cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., p. 166.
[3] Dr. Bataille, *op. cit.*, vol. I, pp. 11-20.
[4] *Ibid.*, p. 66.

che muore all'età di 152 anni, la voce di Satana che esce dalle fiamme – ma soprattutto scopre che i fachiri singalesi fanno parte dello stesso complotto satanico internazionale a cui appartengono i massoni europei, usano cordoni del tutto simili a quelli delle logge di Londra e di Parigi e si esprimono perfino in latino. Grazie a un *lingam* che gli hanno consegnato i fachiri di Ceylon, gli vengono aperte le porte più segrete dei templi luciferiani dell'India continentale, dove incontra brahmini che parlano un magnifico francese, si entusiasmano per il diploma del Memphis-Misraïm e gli rivelano che «il vero Brahma è Lucifero»[5]. Il dottor Bataille non ha soltanto pregiudizi europei nei confronti degli indigeni, «uomini che hanno l'aspetto di scimmie»[6]; da buon francese nutre anche più di un sospetto nei confronti della perfida Albione. È pertanto un inglese, il fratello Campbell, che in quel di Pondichéry, India francese, evoca Belzebù in persona e per delega del capo supremo Albert Pike (un altro personaggio ben reale, su cui ritorneremo) nomina il dottore «gerarca del Nuovo Palladio Riformato»[7]. Il dottore potrà così assistere alle evocazioni sataniche in via diretta e personale, e non sarà costretto a fidarsi soltanto dei resoconti del «signor Carbuccia». A Pondichéry Belzebù si rifiuta di apparire, ma in altre occasioni il dottore sarà più fortunato. Il viaggio in Oriente prosegue, e il medico francese – ormai senza troppo stupirci – scopre che tutte le società segrete orientali, spesso francamente criminali, sono guidate nell'ombra dagli iniziati dell'«Alta Massoneria», il Palladismo luciferiano. Comincia a entrare in scena anche uno dei grandi capi palladisti, che permette a Bataille di utilizzare il tema del satanismo dei mormoni: «l'ex-pastore Walder, anabattista impenitente, oggi mormone, che risiede negli Stati Uniti, nello Utah, che è l'ombra di John Taylor, successore di Brigham Young come capo dei mormoni». Questo Phileas Walder «è uno dei più brutti esemplari della specie umana» ma si riscatta tramite la figlia Sophie «che è – in fede mia – tanto bella quanto suo padre è ripugnante». Educata fin da giovanissima a diventare una sacerdotessa luciferiana, Sophie Walder – conosciuta come «Sophia-Sapho» nelle logge – è da poco sbarcata a Parigi dove dà prova dei suoi poteri. Quando entra in *trance*, suo padre con una bacchetta di ferro – che per fortuna della giovinetta ha «una punta non penetrante» – scrive «sul petto di Sophie una domanda imprevista, estratta a sorte tra quelle che tutti i presenti hanno il diritto di deporre per iscritto in un'urna in cristallo collocata al centro della sala». Sophie, nel frattempo, è

[5] *Ibid.*, p. 78.
[6] *Ibid.*, p. 55.
[7] *Ibid.*, pp. 83-85.

sempre in *trance*, con un serpente vivo avvolto intorno al collo: una volta formulata la domanda, il serpente non si fa pregare, «muove la coda la cui "punta", come una matita, corre sulla pelle della schiena della giovane e sembra tracciarvi delle lettere». Alla fine «la risposta appare, in lettere visibili con una chiarezza sconvolgente». Le domande non sono sempre prive di interesse: per esempio, con il solito metodo, si chiede alla figlia del dirigente mormone «quanti papi succederanno a Leone XIII». La risposta, evidentemente del Demonio, «appare in lettere rosse sulla sua carne bianca»: «Nove, e dopo di loro regnerò io»[8]. L'autorità di Walder e figlia è riconosciuta – per affiliazione diretta o per relazioni di amicizia – dalle società segrete sataniste di tutto il mondo che sono semplicemente «branche dell'Alta Massoneria». Satanista è così il Dalai Lama, che per virtù del Demonio soltanto è capace di fare prodigi; sataniste sono le società segrete cinesi, che mettono a rumore le cronache con i loro tumulti anti-europei. Bataille insiste soprattutto sulla società segreta San-Ho-Hoeï, che si diverte a catturare e torturare i missionari cattolici: nell'ombra viene diretta da emissari massonici italiani e inglesi, tutti debitamente affiliati al Palladismo e al satanismo. Bataille assiste a una riunione in Cina, in cui lo scheletro di un cinese cattolico che è stato massacrato dai settari viene interrogato con l'aiuto di una «reliquia di Belzebù», «un pugno di capelli che Belzebù si era tolto nel corso di una apparizione che risale al secolo scorso». Animato dalla formidabile reliquia, lo scheletro risponde a una serie di domande sull'attività dei missionari, ma si prende anche la libertà di mordere uno dei medium che lo interrogano. Per fortuna è presente il dottor Bataille, che prodiga al satanista cinese i migliori soccorsi della medicina di Parigi e lo salva[9]. Il buon dottore, peraltro, non può nulla in occasione di un successivo sacrificio umano: gli si domanda, anzi, di esserne l'esecutore ma – per fortuna – appare in modo del tutto imprevisto Phileas Walder, che libera Bataille dal dilemma (noto anche ai sociologi dei giorni nostri) relativo ai limiti fino a cui è lecito spingere l'«osservazione partecipante» e s'incarica gioiosamente di sacrificare la vittima sperando così di ottenere da Lucifero la guarigione della figlia malata.

In pieno 1892, il lettore dei fascicoli di Bataille poteva a questo punto dubitare: non già del fatto – confermato da tutti i giornali illustrati del tempo – che gli «indigeni» dell'India e della Cina si abbandonassero alle più ripugnanti diavolerie, ma dell'associazione fra queste diavolerie e la massoneria francese a cui, dopo tutto, appartenevano tanti buoni borghe-

[8] *Ibid.*, pp. 41-42.
[9] *Ibid.*, pp. 275-280.

si, certo un poco anticlericali ma apparentemente non dediti ai sacrifici umani. Un ulteriore fascicolo del *Diable* dà tutte le risposte. Il dottor Bataille distingue fra satanisti e luciferiani: tutti e due adorano il Diavolo e manifestano un odio implacabile contro Dio, Gesù Cristo e la Chiesa. I luciferiani tuttavia – a differenza dei satanisti – sono convinti che il Diavolo sia «il Dio buono», e che semplicemente non abbia goduto di buona stampa nella Bibbia, scritta su incarico del suo avversario Adonai, l'«altro» Dio. Naturalmente anche i luciferiani – che sarebbero precisamente i membri della società segreta che sta dietro a tutte le massonerie del mondo – si fanno una strana idea del bene, e si prendono numerose licenze con la morale, non rifuggendo né da pratiche discutibili di carattere sessuale né dall'assassinio degli avversari. Il satanismo – *rectius* luciferismo – internazionale è mosso da un unico centro dirigente che si trova a Charleston, nella Carolina del Sud, «la Venezia americana» che è sfortunatamente anche «il centro del satanismo universale»[10]. I suoi abitanti sono del resto «naturalmente crudeli», come dimostrano il loro attaccamento allo schiavismo e le crudeltà nei confronti dei neri[11]. Solo un numero relativamente ristretto di iniziati lo sa, ma Charleston è «il Vaticano della massoneria universale», «la Roma luciferiana» dove ha sede il Supremo Direttorio Dogmatico in un edificio veramente infernale al cui centro si trova il Sanctum Regnum, una sala dove «Satana in persona appare una volta alla settimana, a ora fissa, il venerdì»[12]. Il medico francese dichiara di avere su questo edificio informazioni di prima mano: è stato a Charleston dove ha incontrato Albert Pike, l'«anti-papa» luciferiano, e il suo principale collaboratore, il dottor Gallatin Mackey. Fine osservatore della psicologia femminile, si è perfino accorto di una rivalità fra Sophie Walder e la figlia di Albert Pike, Liliana. Il dottore viene messo a parte dei segreti più abominevoli anche per un senso di gratitudine, giacché ancora una volta la medicina francese ha fatto miracoli e Sophie Walder è stata salvata da una pericolosa peritonite. Grata, la giovane racconta a Bataille qualche episodio della sua giovinezza in cui tra l'altro – debitamente assistita da diversi demoni dell'inferno – aveva potuto predire con le carte il fato degli sventurati sovrani del Messico, Massimiliano e Carlotta d'Asburgo. Più originale è la tesi secondo cui l'assassino di Lincoln, John Wilkes Booth, era anche lui al soldo del «Vaticano satanico» di Albert Pike e i suoi resti «riposerebbero segretamente a Charleston, nella

[10] *Ibid.*, p. 315.
[11] *Ibid.*, p. 316.
[12] *Ibid.*, pp. 318-319, 324.

sede del Supremo Direttorio Dogmatico, in un mausoleo sotterraneo»[13]. Questa circostanza – spiega Bataille, citando per una volta fatti storici genuini – non deve stupire: Albert Pike era un sudista fanatico, che aveva guidàto nella Guerra di secessione americana un battaglione di Indiani che torturavano ferocemente le loro vittime.

Quanto al Palladismo, spiega Bataille, non è sempre esistito. È stato fondato il 20 settembre 1870, giorno della presa di Roma e della fine del potere temporale dei Papi. Nello stesso giorno, dunque, «a Roma, soppressione del potere temporale dei Papi; a Charleston, creazione di un papato massonico e nomina di un sovrano pontefice luciferiano». Non si può pertanto dubitare che il «Palladismo è stato fondato e messo in opera per preparare il regno dell'Anticristo». Tuttavia «non si deve confondere il Palladismo» – che è «il culto di Satana» – con l'«Alta Massoneria», che è una struttura organizzativa che sta dietro alle comuni logge massoniche. Certo, i «capi segreti» del Palladismo e dell'«Alta Massoneria» sono spesso gli stessi; tuttavia, mentre tutti i Palladisti fanno parte dell'«Alta Massoneria», non tutti i responsabili amministrativi dell'«Alta Massoneria» sono automaticamente Palladisti (alcuni sono atei o scettici, mentre il Palladismo, per satanico che sia, è «un culto, una religione»). Per complicare le cose, fra i Palladisti sono ammessi talora – «ma a titolo assolutamente eccezionale» – dei luciferiani che non hanno mai fatto parte della «massoneria ordinaria» ma che vengono, per esempio, dalle alte sfere dello spiritismo[14]. Comunque sia, non vi è alcun dubbio che il Palladismo sia diretto personalmente da Satana, che ne aveva del resto chiesto la fondazione apparendo nel luglio del 1870 a Milano. Al di sopra di Albert Pike (e del suo successore, il Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia Adriano Lemmi) non c'è che Satana; a fianco di Pike – che è il «Supremo Capo Dogmatico» – c'è però un «Capo dell'Azione politica» che risiede a Roma, e che Bataille identifica in Giuseppe Mazzini. Vi è anche un Sovrano Direttorio Amministrativo a Berlino, i cui capi tuttavia ruotano e non sono sullo stesso piano di Pike e di Mazzini. Al di sotto di questo comando supremo ci sono cinque Grandi Direttori Centrali che dividono il mondo per aree geografiche e hanno sede a Washing-

[13] *Ibid.*, p. 333. Giacché il nome di Booth è il simbolo stesso del tradimento nell'immaginario americano, la letteratura anti-massonica ne ha fatto un massone e, curiosamente, la letteratura anti-cattolica, fino ai giorni nostri, ne ha fatto un cattolico al soldo del Vaticano e dei Gesuiti.
[14] *Ibid.*, pp. 346-347.

ton, Montevideo, Napoli, Calcutta e Port-Louis (nelle isole Mauritius). Più in basso ancora ci sono i capi *apparenti* delle diverse società segrete, occulte, spiritiche e così via, che si trovano così tutte – sapendolo o no – sotto la direzione del Supremo Direttorio Dogmatico che a sua volta «non è un'opera umana, ma un semplice strumento che agisce sotto l'ispirazione diretta del Diavolo»[15].

Non vi è dunque da meravigliarsi se Albert Pike è capace di fatti prodigiosi. Per darne soltanto alcuni esempi, Bataille riferisce di una «visita pastorale» del Papa luciferiano attraverso gli Stati Uniti, nel corso della quale apprendiamo fra l'altro che il terzo presidente dei mormoni, John Taylor (1808-1887), è considerato da Pike un «fratello molto illustre e perfetto», che funge da «anello di collegamento tra mormonismo e massoneria» e ha fondato un rito massonico, il Rito Moabita[16]. Uno degli episodi più interessanti di questo viaggio è una tenuta palladica solenne a Saint Louis, dove Pike e i suoi collaboratori «penetrano dello spirito Ariel», senza addormentarla, una certa sorella Ingersoll, «che è una medium di prim'ordine». Il diavoletto Ariel, tuttavia, si sente solo e convoca nel corpo della sorella Ingersoll «329 geni del fuoco». L'esperienza comporta un serio inconveniente perché tutti i vestiti della sorella Ingersoll bruciano all'istante; per prodigio dei demoni la medium non si fa «neppure una bruciatura» ma – con suo comprensibile imbarazzo – «appare completamente nuda per più di dieci minuti». «Volteggiando» avrebbe raccontato Pike «al di sopra delle nostre teste, come portata da una nube invisibile o sostenuta dagli spiriti benevoli, rispose a tutte le domande che le ponemmo; potemmo così avere le più fresche notizie del nostro fratello tanto illustre e amato Adriano Lemmi. Quindi si mostrò Astaroth in persona, volando vicino alla sorella Ingersoll e tenendola per mano; soffiò su di lei e i suoi vestiti, rinati dal nulla, la coprirono di nuovo». Il pudore – sia pure tardivamente – era salvo[17]. Da Charleston, Albert Pike regna su un'organizzazione mondiale di cui il dottor Bataille è in grado di fornire un completo organigramma. Vi figurano nomi noti del Gotha massonico internazionale fra cui, in Italia, Ettore Ferrari e Giovanni Bovio, il solito presidente mormone John Taylor a Salt Lake City, John Yarker – fondatore di diverse massonerie «di frangia» – a Londra[18], a Bo-

[15] *Ibid.*, p. 355.
[16] *Ibid.*, p. 360.
[17] *Ibid.*, pp. 360-361.
[18] Su Yarker cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp.159-172.

logna il poeta Giosuè Carducci (ben noto e sospetto per il giovanile *Inno a Satana*), e perfino Alice Booth, «figlia del fondatore dell'Esercito della Salvezza»[19]. Bataille fa notare maliziosamente che è riuscito tanto bene a conquistarsi la fiducia dei capi – fra cui Pessina, di cui a questo punto è perfino in grado di scrivere il nome correttamente – da essere anche lui inserito nell'organigramma internazionale dell'alta massoneria luciferiana. È stato così ammesso a visitare la sede dogmatica di Charleston e in particolare «l'inaccessibile Sanctum Regnum», dove si trovano meraviglie davvero incredibili. C'è, per esempio, «quella che i settari chiamano la *Reliquia di san Giacomo*», cioè il cranio dell'ultimo Gran Maestro dei Templari, Jacques de Molay, che «una volta all'anno, a giorno fisso, parla e vomita fiamme». C'è anche il Baphomet – il vero Palladio dei Palladisti – l'idolo diabolico dei Templari che, non si sa come, sarebbe arrivato fino a Charleston[20].

Se il Baphomet originale si trova presso gli Americani, gli Inglesi – come si è accennato – non fanno miglior figura nell'opera di Bataille: «L'inglese» scrive il dottore «maledice veramente tutto ciò che tocca; sembra sia un'infermità con cui Dio ha colpito questo popolo eretico co-

[19] Vi è qui forse una confusione con *Catherine* Booth (1858-1955), la figlia più anziana di William Booth (1829-1912) che già nel 1890 cercava di diffondere l'Esercito della Salvezza fondato dal padre in Francia. Catherine veniva attaccata come eretica e «strega» (cfr. Carolyn Scott, *The Heavenly Witch. The Story of The Maréchale*, Hamish Hamilton, Londra 1981), e in generale contro l'Esercito della Salvezza le denominazioni cristiane tradizionali e una parte della stampa lanciavano accuse simili a quelle oggi rivolte alle «sette» (cfr. Jean-François Mayer, *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie? Les polémiques contre l'Armée du Salut en Suisse en 1883 et leurs étranges similitudes avec les arguments utilisés aujourd'hui contre les «nouvelles sectes»*, Les Trois Nornes, Friburgo [Svizzera] 1985). In questo contesto anche l'accenno del *Diable* alla famiglia Booth appare più comprensibile.

[20] Nel corso del loro processo i Templari vennero accusati di adorare un idolo chiamato Baphomet. Gli storici moderni del templarismo dubitano della veridicità dell'accusa, forse una mera calunnia. L'origine del nome è stata variamente spiegata: corruzione di «Maometto» (con riferimento ai rapporti dei Templari, non sempre soltanto conflittuali, con l'Islam in Terrasanta), allusione a un misterioso «battesimo di Metis», o battesimo di saggezza; acronimo letto al contrario di una formula che significa «Padre di tutti i Templari». Il Baphomet risorse a nuova vita con il diffondersi nel Settecento delle leggende sui Templari come grandi iniziati, con la creazione di gradi «templari» come parti dei sistemi di «alti gradi» di alcuni riti massonici e con la fondazione di un nuovo Ordine Templare (che si pretendeva falsamente continuazione del vecchio) all'epoca della Rivoluzione francese. In molti – anche se non in tutti – questi tentativi di «risorgenza» templare il Baphomet – autentica ossessione per alcuni occultisti del Settecento e dell'Ottocento – aveva effettivamente un posto privilegiato.

me un marchio visibile della sua maledizione». Non stupisce dunque trovare a Gibilterra, sotto il controllo inglese, un'altra centrale internazionale del satanismo: un dedalo di grotte e labirinti sotto la Rocca, vero «regno dei sette metalli luciferiani», dove si preparano idoli e veleni. Un certo Joe Crocksonn, «contabile capo dello stabilimento segreto», guida il dottor Bataille – che ha diritto di accedere ai luoghi più reconditi come iniziato luciferiano – a visitare la simpatica fabbrica, dove si preparano veleni capaci di avvelenare intere città e pozioni a base di microbi da fare invidia alla guerra batteriologica del secolo successivo. Gli «operai scelti» lavorano però a fondere gli idoli satanici: «Chérubs» con «il corpo di leone e la testa di toro», Moloch, Astaroth, Mammone di cui «l'oscenità mostra – senza che ci sia bisogno di descrivere – quale bestialità umana vogliano rappresentare», in una parola tutto quanto è necessario per «il culto monocornuto e bicornuto». «Evidentemente» esclama il dottore «Lucifero è là, se non in persona, almeno in spirito». Di fronte a questi bravi operai il dottor Bataille – come gli è stato insegnato – chiede (beninteso in inglese) se qualcuno «vuole un aumento di salario». Segue una scena infernale in cui ciascuno degli operai – nani, giganti, mostri di tutte le deformità – vanta i suoi meriti satanici: «- Io ho ucciso mio padre... – Io ho incendiato tre chiese cattoliche... – Io ho sgozzato per strada un monaco che tornava al convento dalla questua... – Io ho massacrato su un prato due ragazzini cristiani... » «Tutto questo – naturalmente – veniva urlato in inglese». Giacché non tutti gli operai, quali che siano i loro meriti per Lucifero, possono avere l'aumento sperato, si rivoltano contro il dottor Bataille – che considerano un emissario di Charleston – spaventandolo notevolmente, finché una squadraccia di seguaci di Satana più violenti degli altri ristabilisce l'ordine a colpi di sbarre di ferro incandescenti[21].

Nel corso della visita a Gibilterra il dottor Bataille aveva conosciuto un palladista interessante, il fratello Sandeman, che aveva messo a rumore Londra negli anni 1889-1890 evocando Moloch nel corso di una seduta spiritica in casa di una dama di corte. Sandeman – ben più potente degli altri convitati spiritisti – aveva fatto girare il consueto tavolino fino a farlo «trasformare in uno schifoso coccodrillo alato». Si può immaginare il seguito: «panico generale o – per meglio dire – tutti, salvo Sandeman, erano paralizzati, incapaci di muoversi. Ma la sorpresa fu al colmo quando si vide il coccodrillo dirigersi verso il pianoforte, aprirlo e suonare

[21] Dr. Bataille, *op. cit.*, vol. I, pp. 481-500.

una melodia le cui note erano fra le più strane. Mentre suonava, il coccodrillo alato volgeva verso la padrona di casa sguardi espressivi che, come si può ben pensare, la mettevano ben poco a suo agio. Fortunatamente, Moloch non era in uno dei suoi giorni di crudeltà. Il coccodrillo, così, sparì bruscamente. La tavola era – come era stata prima – piena di bottiglie di gin, whisky, birra e altre bevande offerte agli invitati; soltanto, tutte le bottiglie erano state svuotate come per incanto e senza essere state aperte. Gli invitati non protestarono, contenti di essersela cavata ancora a buon mercato»[22].

Non sempre, per la verità, il materiale del dottor Bataille è così nuovo come quando ci parla del coccodrillo del fratello Sandeman o dei sotterranei di Gibilterra. Per riempire le sue migliaia di pagine è costretto a sfruttare largamente la letteratura demonologica antica e recente. Ritorna su Loudun, su Louviers, sulle decine di altri episodi che erano stati collezionati da autori come de Mirville e Bizouard; si serve degli stessi autori per un lunghissimo attacco al magnetismo, all'ipnotismo e allo spiritismo di cui denuncia l'origine diabolica. Si avrebbe tuttavia torto se si trascurasse la parte del *Diable* relativa alle possessioni e alle ossessioni, perché è proprio qui che entra in scena il personaggio centrale, le cui vicende appassioneranno i cattolici e gli anticlericali francesi per i cinque anni successivi: Diana Vaughan. «Mezza francese e mezza americana», è nata a Parigi da padre del Kentucky (precisamente di Louisville) e da madre protestante delle Cévennes. Il padre, poco dopo la fondazione del Palladismo, si affilia alla nuova setta a cui inizia la figlia nel 1883. Nel 1884 – a vent'anni – Diana è già «maestra» in un triangolo palladista, ma quello che segue è ancora più straordinario. Il 28 febbraio 1884, mentre il «triangolo» palladista di Louisville è riunito «in seduta di cabala teurgica», improvvisamente «la volta del tempio si apre e lascia passare un genio del fuoco, il quale non era altro che il diavolo Asmodeo». L'illustre diavolo porta in dono ai suoi fedeli di Louisville un trofeo, la «coda del leone di san Marco» che gli ha staccato con la spada in una battaglia fra spiriti angelici e demoniaci. Naturalmente – osserva giudiziosamente Bataille – «non esiste nessun leone di san Marco, giacché questo leone è un animale puramente simbolico, un attributo dell'Evangelista», e pertanto «Asmodeo ha preso in giro il triangolo; gli ha fatto dono di una coda di leone qualunque e coloro che prestano fede alle menzogne – nella maggior parte dei casi stupide – degli spiriti infernali hanno mostrato una fie-

[22] *Ibid.*, pp. 618-619.

ra dose di credulità superstiziosa»[23]. I lettori del dottor Bataille, naturalmente, non sono così creduli e si occupano di «cose più serie»: sanno che «la coda del leone conservata a Louisville non ha niente di soprannaturale in se stessa; tuttavia un diavolo può perfettamente avervi eletto domicilio, e allora vi si possono produrre delle manifestazioni infernali, e in effetti vi si producono abbastanza spesso, su comando della sorella Diana Vaughan, la protetta di Asmodeo». Nonostante le sue relazioni diaboliche, Diana Vaughan è presentata fin dall'inizio come un personaggio tanto simpatico quanto Sophie Walder è odiosa. Le due primedonne del Palladismo sono dunque destinate a scontrarsi. Lo scontro si verifica a Parigi nel 1885, in un triangolo presieduto da tale Bordone a cui viene avviata Diana per «ricevere la perfetta luce palladica, cioè il grado di Maestra Templare». Per ordine di Albert Pike in persona, Diana – in riconoscenza dei meriti palladisti del padre – è stata dispensata da una prova preliminare di carattere osceno, il «Rito del Pastos». A Parigi è presente Sophie Walder, che ha con sé un'ostia consacrata ed esige da Diana almeno la seconda prova necessaria per diventare «Maestra Templare»: «sputare sulla divina Eucarestia». Diana, tuttavia, che pure si dice «felice di votarsi a Lucifero», rifiuta la profanazione. La seduta è sospesa e un comitato si riunisce il giorno seguente per giudicare la ribelle. Diana rischia di essere radiata dal Palladismo, ma per fortuna è stata portata a Parigi la famosa «coda del preteso leone di san Marco». Mentre si sta per votare il provvedimento contro la sorella Vaughan, la coda «si lancia fuori dello scrigno che la contiene e leggera come una frusta colpisce con vigore tutti quelli che avevano parlato contro Diana». Di fronte a una tale manifestazione Diana non solo non viene espulsa ma potrà essere proclamata – senza sacrilegio previo – «Maestra Templare». Seguono prodigi ancora più straordinari. La punta della coda del leone «si trasforma in una piccola testa di diavolo», che apre la bocca e dichiara: «Io, Asmodeo, comandante di quattordici legioni di spiriti del fuoco, dichiaro che proteggo e proteggerò sempre la mia beneamata Diana contro tutto e contro tutti (...). Diana, ti obbedirò in tutto, ma a una condizione esplicita: non dovrai mai sposarti. Del resto se non dovessi conformarti al mio desiderio su questo punto – la sola legge che ti impongo – strangolerei chiunque diventasse il tuo sposo». Non è tutto: qualche tempo dopo gli avversari di Diana – mentre questa è tornata in America – si riuniscono, sotto la presidenza di Bordone e con la partecipazione della perfida Sophie,

[23] *Ibid.*, pp. 711-712.

per tramare nuovamente contro di lei. Ma ad un tratto Bordone «lancia un orribile grido di dolore e la sua testa si gira improvvisamente al contrario, con il viso ormai rivolto dal lato della schiena». Sophie Walder evoca un suo «spirito familiare» per conoscere la causa della disavventura, e lo spirito risponde che la colpa è di Asmodeo, vendicatore della sua fidanzata Diana. Soltanto quest'ultima avrebbe potuto rimettere a posto la testa di Bordone e «giacché in fondo si tratta di una brava ragazza, che non serba rancore», informata dell'avvenimento, si mette in viaggio e dopo una ventina di giorni arriva a Parigi e gira nuovamente la testa dello sfortunato palladista (che, «disgustato» dall'episodio, abbandonerà la setta per sempre). Finalmente – nonostante le proteste di Sophie – Diana viene formalmente consacrata «Maestra Templare» il 15 settembre 1885 su ordine di Albert Pike; torna a Louisville, dove regna «sui palladisti locali fino al 1891, quando si trasferisce a New York sempre accompagnata dalla celebre "coda del leone di san Marco"»[24].

La carriera successiva di Diana Vaughan si situa al di fuori del *Diable*, che vogliamo invece ora seguire nella sua esposizione sistematica – ed enorme – di tutti i tipi di satanismo. Il secondo volume dedica diverse centinaia di pagine alla chiromanzia, la cartomanzia, l'astrologia, l'interpretazione dei sogni, le apparizioni degli spiriti, gli specchi magici, gli incantesimi, i filtri, i talismani, gli amuleti: tutte opere, evidentemente, del Demonio. Si passa quindi alla politica e alla cultura: la Rivoluzione francese, l'anarchia, il socialismo, il comunismo; la riabilitazione letteraria del Diavolo, il martinismo, il cristianesimo esoterico di sacerdoti come Roca, la fondazione della Chiesa gnostica sono tutte attività dirette dai satanisti, anzi – benché non tutte le persone coinvolte lo sappiano – personalmente da Albert Pike, che da Charleston manovra centinaia di organizzazioni diverse per sostituire il culto di Lucifero al culto di Adonai (che considera, alla maniera gnostica, un Dio malvagio), e il *Liber Apadno* luciferiano – di cui il dottor Bataille ci fornisce preziose citazioni – alla Bibbia. Il medico ammette che esistono «satanisti non organizzati» – fra cui rubrica Jules Bois, di cui denuncia il satanismo ben nascosto sotto un'apparenza filo-cattolica – e «luciferiani dissidenti» fra cui menziona Lady Caithness; tuttavia – finché Albert Pike è stato vivo – la grande maggioranza dei satanisti mondiali non ha potuto sottrarsi alla sua direzione. Giacché è impossibile passare in rassegna le centinaia di episodi e personaggi del *Diable* – che nel secondo volume, per quanto ri-

[24] *Ibid.*, pp. 714-721.

guarda la massoneria satanica, cita e ringrazia spesso per le loro rivelazioni Léo Taxil e Domenico Margiotta, su cui torneremo fra breve – ci limiteremo a segnalare alcuni oggetti curiosi, rituali ed episodi che si riferiscono alla trama principale, quella relativa a Albert Pike, Diana Vaughan e Sophie Walder. Albert Pike, per cominciare, è un collezionista di oggetti davvero singolari. Tra questi l'«Arcula Mystica» non è il meno prodigioso. Si tratta di un «telefono diabolico» costituito da un doppio cornetto simile a quello dei comuni telefoni (beninteso ottocenteschi), collocato in un cofanetto apribile in cui figurano anche un rospo d'argento e sette statuette che corrispondono a Charleston, Roma, Berlino, Washington, Montevideo, Napoli e Calcutta. Quando da Charleston il Pontefice luciferiano Albert Pike vuole chiamare, per esempio, Adriano Lemmi in Italia appoggia due dita sulle statuette che rappresentano rispettivamente Charleston e Roma. Per effetto di questo gesto «nello stesso istante a Roma nello studio dove Lemmi tiene la sua *Arcula Mystica* si sente un forte sibilo. Lemmi apre il suo cofanetto e vede la statuetta *Ignis* [cioè la statuetta che rappresenta Charleston] sollevata, mentre dalla gola del rospo escono delle piccole fiamme inoffensive. Sa così che il Sovrano Pontefice di Charleston desidera parlargli. Solleva la statuetta *Ratio* [che rappresenta Roma] dallo scrigno» e comincia a parlare. Tutto, naturalmente, funziona grazie alle arti di Lucifero, che evidentemente nell'epoca della telefonia non intendeva farsi sorpassare dalla tecnologia meramente umana. Anzi, in anticipo sui tempi, Lucifero aveva perfino inventato una sorta di avviso di chiamata. Se per esempio «al momento della chiamata Lemmi non si trova nel suo studio, prova la sensazione di sette aliti di un soffio caldo sul suo viso; sa perfettamente che cosa significa. Se per esempio ha bisogno di un'ora per rendersi disponibile dice a voce bassa: "In un'ora soltanto sarò pronto". E il rospo del cofanetto di Charleston [da cui è partita la chiamata] dice a voce alta e comprensibile: "In un'ora! In un'ora! In un'ora!"»[25]. Tra le meraviglie di Albert Pike c'è – inoltre – «il famoso braccialetto-talismano», ancora conservato a Charleston dopo la morte del pontefice luciferiano. A Pike – che viaggiava spesso lontano da Charleston – spiaceva perdere l'apparizione settimanale di Lucifero. Il Principe delle Tenebre, compiacente, lo aveva allora fornito di un braccialetto che gli permetteva «di far apparire Lucifero in qualunque luogo in cui Pike si trovasse». Gli era sufficiente inginocchiarsi, baciare la terra e chiamare Lucifero tre volte. Nella prima occasione in

[25] *Ibid.*, pp. 391-395.

cui si era servito del braccialetto Albert Pike, per la verità, non aveva niente di particolare da chiedere a Lucifero: voleva soltanto provare il gioiello. Lucifero, però, gli aveva detto: «Non posso essere venuto qui per nulla. Chiedimi qualche cosa». Pike gli aveva allora chiesto di essere trasportato «nella più bella e più brillante delle stelle, che è Sirio». «Tra le braccia di Satana» il massone americano aveva allora percorso «1.373.000 volte la distanza dal Sole alla Terra», fino a Sirio e ritorno[26].

Si comprende come, con queste protezioni, Albert Pike non potesse temere opposizioni: gli scismi nel Palladismo sarebbero scoppiati soltanto dopo la sua morte e avrebbero dato occasione a Bataille e ai suoi amici di produrre tutta un'ulteriore letteratura. Il *Diable* è piuttosto la storia del regno di Albert Pike, a cui gli unici grattacapi vengono dalla rivalità fra Sophie Walder e Diana Vaughan. Sophie – mentre si susseguono i fascicoli del *Diable* – ne combina letteralmente di tutti i colori: si fabbrica un talismano con un'ostia consacrata circondata da punte aguzze in modo da poterlo stringere nelle mani e profanare l'ostia ogni volta che lo desideri[27]; progetta di assassinare il Papa Leone XIII, messa «in un furore indicibile» dall'enciclica anti-massonica *Humanum genus*[28]; impone la sua autorità ai massoni di tutta Europa, attraversando i muri e facendo apparire *bouquets* di serpenti grazie alla protezione del diavolo Bitru, non meno potente dell'Asmodeo che protegge Diana Vaughan[29]. Anche Bitru, del resto, è il fidanzato di Sophie (come Asmodeo lo è di Diana): anzi, il 18 ottobre 1883 in una seduta palladista a Roma (a cui ha partecipato anche la misteriosa Lydia Nemo, un'iniziata italiana che ha il dono di presentarsi in loggia – per intervento del Diavolo – con le sembianze, splendide, che aveva avuto da tredicenne) Bitru ha promesso di sposare Sophie il 25 dicembre 1895, e perfino di darle una figlia che nascerà il 29 settembre 1896 e che – a tempo debito – sposerà un altro demonio, Décarabia, e darà alla luce la madre dell'Anticristo. Abbiamo quindi una cronologia che permette di prevedere – nella seconda metà del secolo ventesimo – l'avvento dell'Anticristo, e che soprattutto indica in Sophie niente meno che la «bisnonna» dell'Anticristo medesimo, annunciata come tale in una seduta a cui avrebbe preso parte il primo ministro italiano Francesco Crispi insieme ad altri noti massoni italiani, fra cui Lemmi e Ettore Ferrari[30].

[26] *Ibid.*, vol. II, pp. 330-340.
[27] *Ibid.*, pp. 349-350.
[28] *Ibid.*, p. 816.
[29] *Ibid.*, pp. 830-850.
[30] *Ibid.*, vol. I, pp. 390-395.

Nello stesso anno 1893 è morto il padre mormone di Sophie, Phileas Walder, ma la bisnonna dell'Anticristo non sembra preoccuparsene troppo, dal momento che il cadavere del padre da allora è uscito dalla tomba undici volte e si è perfino presentato a un banchetto palladista dove ha mangiato e bevuto con grande gusto[31]. Gli unici fastidi vengono a Sophie dalla sua rivale Diana Vaughan, ormai in stato di «possessione permanente» – mentre in precedenza si trattava soltanto di «ossessione» – da parte del demonio Asmodeo. Negli ultimi fascicoli del *Diable* si comincia a capire che non si tratta soltanto di una gara di prodigi luciferiani: morto Pike nel 1891, Lemmi si è fatto eleggere Pontefice supremo e ha cominciato a far scivolare il Palladismo dal culto di Lucifero (cioè del Diavolo come «Dio buono») al culto di Satana (cioè del Diavolo come Principe del Male). Diana – che vuole venerare il Demonio come Lucifero e non come Satana – sta per scatenare una rivolta e uno scisma, nel corso del quale si troverà di nuovo in conflitto con Sophie. Il *Diable* si chiude così promettendo un seguito – e anzi rinviando a una rivista complementare, firmata dallo stesso dottor Bataille, che segue di mese in mese le vicende del Palladismo – che sarà ricco, come vedremo, di episodi imprevedibili.

Il contesto e le conseguenze del Diable

Il Diavolo nel XIX secolo viene pubblicato dal 1892 al 1894. A partire da un numero «specimen» del dicembre 1893 il «dottor Bataille» pubblica negli anni 1894, 1895 e 1896 anche la «*Revue Mensuelle Religieuse, Politique, Scientifique, complément de la publication "Le Diable au XIX^e siècle"*», come «organo di combattimento contro l'Alta Massoneria e il satanismo contemporaneo», che era stata preceduta per qualche mese da un più modesto «*Bulletin Mensuel*», raro esempio di *newsletter* ottocentesca. La «*Revue Mensuelle*» pubblica informazioni su Lemmi, Diana Vaughan, Sophie Walder, liste di massoni di tutto il mondo, ulteriori precisazioni sul satanismo e sul Palladismo, preghiere, devozioni, vite di santi. Tra «rivista complementare» e fascicoli del *Diable* il dottor Bataille sfiora così le cinquemila pagine. Da dove veniva tutto questo materiale? L'indagine sulle fonti del *Diavolo nel XIX secolo* è stata raramente tentata, ma è cruciale per tutta la vicenda. Non è sufficiente dichiarare che si tratta di una mistificazione; anche i mistificatori hanno bisogno di

[31] *Ibid.*, vol. II, pp. 871-874.

fonti, soprattutto quando devono riempire migliaia di pagine. Sulla personalità del dottor Charles Hacks si hanno poche informazioni. Il massone conservatore Jean Baylot aveva raccolto su tutta la vicenda un dossier – composto in gran parte di pezzi acquistati da un antiquario – che si trova alla Biblioteca Nazionale di Parigi. Il dossier è stato studiato recentemente da Jean-Pierre Laurant e contiene una serie di documenti raccolti da uno scrittore anti-massonico, il colonnello Emmanuel Bon (1856-1939) a proposito dell'enigmatico dottor Bataille. Le Messaggerie Marittime avevano confermato l'esistenza e la carriera come medico di marina del dottor Charles Hacks, che passava per un professionista competente e dignitoso. Un certo don Pellousier, curato a Digne, lo aveva conosciuto come studente in medicina e libero pensatore: aveva creduto di far bene facendogli leggere «gli otto volumi di Mirville» (cioè, evidentemente, la *Pneumatologie*), informazione preziosa che ci mette già sulle tracce del tipo di letteratura destinata a influenzare il *Diable*. Il manoscritto del *Diable* era tutto di mano di Léo Taxil – un personaggio di cui faremo la conoscenza fra breve – e il dottore dichiarava di avere adottato l'espediente di far copiare i suoi testi da Taxil per non fare riconoscere la sua calligrafia, timoroso di vendette dei satanisti. Un certo numero di francescani, fra cui un padre Celestino Maria, del convento di Pau, erano stati consultati da Hacks durante la redazione del *Diable*. Questo religioso dichiarava di avere interrotto i rapporti con il dottore dopo che gli era stato riferito che «una donna si recava tutti i giorni nella sua clinica e rimaneva chiusa nella sua stanza ben dopo l'ora delle visite mediche»[32]. Il dottor Hacks aveva delle buone ragioni per non farsi riconoscere dietro la firma di Bataille. Nello stesso anno 1892 – in cui, presentandosi come cattolico devoto, lanciava i fascicoli del *Diable* – pubblicava con il suo vero nome un'opera sui «gesti» in cui si manifestava come libero pensatore e annunciava la morte di Dio: «Dio l'immortale» scriveva «è morto ancora una volta, ucciso dalle esagerazioni stesse e dall'abuso che si è fatto del suo stesso gesto, e la figura del vegliardo che si presenta al balcone del palazzo della Città eterna benedice ormai nel vuoto un mondo che ha vissuto di questo gesto ma che morirà senza più averne bisogno»[33]. Nel 1896 – quando i Gesuiti degli «*Études*» attaccheranno il *Diable* come una mistificazione – l'acuto padre Eugène Portalié (1852-1909) userà il dottor

[32] Cfr. Jean-Pierre Laurant, «Le Dossier Léo Taxil du fonds Jean Baylot de la Bibliothèque Nationale», «*Politica Hermetica*», 4 (1990), pp. 55-63.
[33] Charles Hacks, *Le Geste*, Flammarion, Parigi 1892, p. 349.

Hacks del *Geste*, «libero pensatore e ateo», per dimostrare che i «racconti stravaganti» del dottor Bataille non potevano essere che l'opera di un mentitore[34]. Sembra peraltro che il *Diable* non abbia portato fortuna alla carriera medica del dottor Bataille. Da direttore della clinica St. Sulpice (83, rue de Rhin) dovette ridursi a gestore di un «ristorante a prezzo fisso» (2, boulevard Montmartre)[35].

Queste poche informazioni sul dottor Hacks-Bataille ci dicono ancora poco della genesi del *Diable*, che deve essere collocato in un contesto più ampio. Abbiamo visto come la scuola dei de Mirville, dei Gougenot e dei Bizouard aveva cominciato negli anni 1850 e 1860 a interessarsi tematicamente al satanismo, facendo cenno anche a un possibile legame fra satanismo e società segrete (già presente nelle prime speculazioni anti-sataniste sulla Rivoluzione francese). Sappiamo che il giovane Hacks-Bataille aveva letto de Mirville. In de Mirville e nei suoi allievi non si trova però una particolare insistenza sui rapporti tra la massoneria e il Demonio. Certo, una folla di autori anti-massonici aveva visto la mano della massoneria dietro la Rivoluzione francese, e aveva parlato dei legami fra logge ed ebraismo; ma un collegamento *diretto* con il Demonio era al massimo accennato. Una delle prime opere dove questo tema viene menzionato è un opuscolo del principe degli apologisti cattolici francesi, monsignor Louis-Gaston de Ségur (1820-1881), di cui viene spesso citata la seconda edizione (1875) ma che era stato pubblicato per la prima volta nel 1867[36]. Qui si comincia a parlare di un'«Alta Massoneria» o «massoneria segreta» in cui – «cosa orribile!» – «ciascun adepto, per essere ammesso, deve portare con sé il giorno della sua iniziazione il Santo Sacramento dell'altare e pestarlo sotto i piedi di fronte ai Fratelli». Tutto questo in Francia, dove «mi hanno assicurato che questa setta infernale esiste già nella maggioranza delle grandi città»: perché nella vicina Italia per essere iniziati all'«Alta Massoneria» è necessario avere compiuto per conto della setta – naturalmente senza farsi scoprire – almeno un omicidio[37]. L'opuscolo di monsignor de Ségur – anche per l'autorevolezza dell'autore – gioca, come è stato notato, un ruolo decisivo per il passaggio da un anti-massonismo filosofico e politico a un anti-massonismo di

[34] (R.P.) E. Portalié, S.J., «Le Congrès Antimaçonique de Trente et la fin d'une mystification», «*Études*», novembre 1896, pp. 381-393.
[35] Così A.L. Caillet, *op.cit.*, vol. II, p.227.
[36] (Mgr. Louis-Gaston de) Ségur, *Les Francs-Maçons. Ce qu'ils sont, ce qu'ils font, ce qu'ils veulent*, Librairie St.-Joseph, Parigi 1867.
[37] *Ibid.*, p. 57.

genere diverso, che «fa intervenire il Diavolo, Satana stesso»[38]. Monsignor de Ségur va oltre gli autori precedenti: anche il più virulento – l'avvocato di Dresda Eduard Emil Eckert – aveva fatto un cenno ai Templari e al loro presunto Baphomet, ma si era tenuto lontano dall'idea di un'«Alta Massoneria» satanica[39]. Si è voluta vedere un'eco di certe teorie di monsignor de Ségur anche nel *Juif* di Gougenot des Mousseaux che, come sappiamo, risale al 1869 e che è peraltro un testo di più ampie ambizioni rispetto al semplice opuscolo del prelato francese[40].

L'opera che sviluppa nel modo più completo la tesi secondo cui esisterebbe una «Alta Massoneria» composta di satanisti viene pubblicata nel 1880 con la firma «C.C. de Saint-André». Si tratta di *Massoni ed Ebrei*, un grosso tomo di 820 pagine, dedicato a una interpretazione in chiave anti-massonica dell'Apocalisse. Dopo avere rivelato che gli ebrei sono i «veri capi e direttori reali della massoneria e di tutte le società segrete» «Saint-André» conclude che «la massoneria è ispirata e diretta da Satana; pratica il Cabalismo magico o il culto degli spiriti decaduti; la Massoneria ebraica è lo strumento con cui Satana si sforza di riscostituire il suo antico dominio sull'umanità, preparando i popoli all'impero dell'Anticristo»[41]. L'identità di «Saint-André» è oggi certa: si tratta di don Emmanuel A. Chabauty (1827-1914), parroco della parrocchia di Saint-André a Mirabeau-au-Poitou, canonico onorario di Angoulême e di Poitiers. Una delle fonti delle numerose opere anti-giudaiche di Chabauty è Gougenot des Mousseaux; ma Chabauty scivola nel millenarismo e nelle profezie apocalittiche per cui – mentre Gougenot era stato elogiato da Roma – il parroco del Poitou viene condannato e le sue opere messe all'Indice l'8 gennaio 1884[42]. L'anno 1884 segna il punto più alto dell'anti-massoni-

[38] Così Pierre Barrucand, «Quelques aspects de l'antimaçonnisme, le cas de Paul Rosen», «*Politica Hermetica*», 4 (1990), pp. 91-108.
[39] Cfr. l'edizione francese: Eduard Emil Eckert, *La franc-maçonnerie dans sa véritable signification, ou son organisation, son but et son histoire*, J.G. Lardinois, Liegi 1854.
[40] P. Barrucand, *op. cit.*, p. 96.
[41] C.C. de Saint-André, *Francs-Maçons et Juifs. Sixième Age de l'Église d'après l'Apocalypse*, Palmé, Parigi 1880, p. 280.
[42] Su tutta la vicenda di Chabauty cfr. J.-P. Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX[e] siècle*, cit., pp. 125-129 e Pierre Barrucand, «Le Chanoine Emmanuel Chabauty (1827-1914)», «*Politica Hermetica*», 7 (1993), pp.147-153. Cfr. J.-P. Laurant, *op.ult.cit.*, per l'influenza di Chabauty su una complessa istituzione di esoterismo cristiano che dedicherà qualche attenzione al tema anti-satanico (e che non sarà condannata dalla Chiesa), lo Hiéron du Val d'Or fondato a Paray-le-Monial dal gesuita Victor Drevon (1820-1880) e dal barone Alexis de Sarachaga (1840-1918), sul quale si troverà una scheda nel mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 324-325.

smo cattolico in Europa. È l'anno in cui, con data del 20 aprile, viene pubblicata l'enciclica di Papa Leone XIII *Humanum genus* da molti considerata la *magna charta* della critica cattolica alla massoneria. L'enciclica di Leone XIII è stata accusata di avere «sanzionato l'interpretazione diabolica»; tutto sommato, l'analisi del Pontefice non sarebbe poi stata «tanto diversa da quella di Chabauty/Saint-André»[43]. Non c'è dubbio che la *Humanum genus* si situi nel momento più duro dello scontro fra la Chiesa cattolica e le massonerie latine (italiana, francese, spagnola, latino-americana) che nel ventennio precedente erano, una dopo l'altra, uscite dalla comunione con la Gran Loggia di Londra – centro della massoneria «regolare» mondiale – proprio per il loro atteggiamento anticlericale, l'ammissione nelle loro fila degli atei (esclusi invece dalle massonerie anglo-sassoni) e il coinvolgimento nella politica. La virulenza anticlericale – che si era espressa, per esempio, nel cosiddetto «Anticoncilio» tenuto a Napoli nel 1869 – aveva raggiunto punte oggi difficilmente immaginabili[44]. Qualche volta – senza che questo implicasse una credenza nell'esistenza del Demonio – immagini diaboliche venivano esibite a titolo di provocazione anticlericale o come simbolo di ribellione razionalista alle «superstizioni» cattoliche[45]; era questo il significato anche del giovanile *Inno a Satana* di Giosuè Carducci. Anche da parte cattolica non si lesinavano gli improperi, come del resto era avvenuto negli anni 1820 e 1830 fra i protestanti americani all'epoca del «partito anti-massonico» e della grande polemica fra le principali denominazioni protestanti statunitensi e la massoneria[46]. In questo contesto Leone XIII nella *Humanum genus* riconosce nell'anticlericalismo massonico «quell'odio implacabile, quella rabbia di vendetta dei quali arde Satana nei confronti di

[43] P. Barrucand, «Quelques aspects de l'anti-maçonnisme, le cas de Paul Rosen», cit., p. 97.
[44] Cfr. gli atti ufficiali dell'Anticoncilio: *L'Anticoncilio di Napoli del 1869, promosso e descritto da Giuseppe Ricciardi*, Stabilimento Tipografico, Napoli 1870; *reprint*: Bastogi, Foggia 1982.
[45] Cfr., per alcuni episodi interessanti, *Aspets de l'anticléricalisme du Moyen Age à nos jours*, a cura di Jacques Marx, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1988. In questo contesto va inquadrata la «scoperta» di un arazzo con la figura di Lucifero in una sala del Palazzo Borghese a Roma che fra il 1893 e il 1895 aveva ospitato una loggia massonica. È comprensibile che la stampa internazionale abbia dato rilievo a questo episodio, in piena polemica sul *Diable*.
[46] Cfr. William Preston Vaughn, *The Antimasonic Party in the United States 1826-1843*, University Press of Kentucky, Lexington (Kentucky) 1983; Paul Goodman, *Towards a Christian Republic. Antimasonry and the Great Transition in New England, 1826-1836*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988.

Gesù Cristo» (n. 17). Nelle «empie sette» – secondo Leone XIII – «si vede chiaramente rivivere lo spirito di arrogante ostinazione, con indomita perfidia e simulazione, del Demonio» (n. 26). Peraltro – contrariamente a quanto è stato affermato – la *Humanum genus* non usa per definire la massoneria l'espressione «città di Satana» o «sinagoga di Satana»[47]. Soprattutto, una lettura di tutta l'enciclica di Leone XIII mostra come il principale rimprovero che egli rivolge alla massoneria è quello di professare il «naturalismo», cioè la pretesa di organizzare la società, lo Stato, la famiglia, la cultura a prescindere da Dio e dalla Chiesa. Leone XIII sa che esistono divergenze all'interno del mondo massonico (fra «ortodossia» anglo-sassone e «dissidenza» latina) a proposito dell'atteggiamento nei confronti delle Chiese cristiane e dell'ateismo, ma in tutte le forme di massoneria riscontra comunque un relativismo incompatibile con la fede cattolica. È vero che il primo paragrafo dell'enciclica parte dalla classica visione delle due città di sant'Agostino, e descrive uno scontro fra un «regno di Dio» e un «regno di Satana». Ma si tratta di una visione di tipo metafisico e teologico: la *civitas Diaboli* di sant'Agostino – e di Leone XIII – non coincide con i satanisti né si riduce a quanti *esplicitamente* adorano il Demonio.

Non è in questione il carattere «forte» della polemica anti-massonica di Leone XIII (che definisce la massoneria «funesta peste» al n. 6 dell'enciclica). È in questione, invece, il tentativo di iscrivere il Papa alla corrente che vede nelle logge massoniche la pratica esplicita del satanismo se non le apparizioni dirette del Demonio. Da questo punto di vista Leone XIII non rimprovera ai massoni di credere *troppo* al soprannatura-

[47] Nell'opera – fonte peraltro brillante e indispensabile, benché di orientamento massonico, per comprendere quegli uomini e quei tempi – di Aldo A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano 1992, si affermava che nell'enciclica «la Famiglia è definita "città di Satana"» (p. 217) e che «particolarmente insidioso (e illuminante) nell'enciclica leoniana riuscì l'uso della formula 'sinagoga di Satana"» (p. 219). Si parlava pure di «esplicite accuse di "satanismo" di Leone XIII lanciate contro le Logge» (*ibid.*). Tuttavia le espressioni «città di Satana», «sinagoga di Satana» e «satanismo» non si trovano nell'enciclica di Leone XIII. Al n. 1 il Pontefice usa l'espressione «regno di Satana», ma in un contesto generale, non riferito soltanto alla massoneria. Mola stesso ha successivamente precisato che l'espressione «sinagoga di Satana» non si trova nella *Humanum genus*, ma negli scritti di alcuni vescovi cattolici dell'epoca, nel suo «La Ligue Antimaçonnique et son influence politique et culturelle», in Alain Dierkens (a cura di), *Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1993, pp. 39-55, che contiene ulteriori interessanti osservazioni sul caso Taxil.

le, evocando Satana nelle logge, ma al contrario di crederci *troppo poco*, professando il «naturalismo» e scivolando nello scetticismo se non nell'ateismo. Vi sono, in sostanza, due modelli di anti-massonismo religioso (che sembra preferibile chiamare *contro*-massonismo, per distinguerlo da un *anti*-massonismo «laico»che critica la massoneria prescindendo dal suo atteggiamento nei confronti della religione per motivi esclusivamente di carattere sociale e politico). Il primo modello – di cui costituisce un esempio la *Humanum genus* – è filosofico, e accusa la massoneria di relativismo, laicismo, «naturalismo» (oltre che, sul piano dei fatti, di cospirazione contro la Chiesa e di uso del segreto per trarre illeciti vantaggi nella società civile, argomento quest'ultimo che ha in comune con l'anti-massonismo «laico»). Il secondo modello – diabolistico – trascura invece gli aspetti filosofici: accusa la massoneria di essere guidata personalmente dal Diavolo e i massoni di abbandonarsi all'adorazione del Demonio e ai culti satanisti nelle logge. L'uso di espressioni come «regno di Satana» e altre simili non è decisivo per determinare a quale dei due modelli di contro-massonismo ci si trovi di fronte. Secondo la tradizione agostiniana si può parlare di «città del Diavolo» nel senso teologico e metafisico di unione nella storia dei malvagi e del male, a cui partecipano tutti gli uomini quando si allontanano da Dio con il peccato; oppure – ed è diverso – si può parlare di una «città di Satana» in un senso concreto e materiale, con riferimento a una rete clandestina (con sede centrale a Charleston o altrove) di organizzazioni che adorano Satana o Lucifero e celebrano riti in suo onore. Nonostante occasionali affinità di linguaggio, i due modelli restano diversi e non vanno confusi.

Un'altra violenta controversia divide peraltro l'anti-massonismo degli ultimi decenni dell'Ottocento. Sia l'anti-massonismo laico sia il contro-massonismo religioso (nelle sue due varianti filosofica e diabolistica) si dividono al loro interno a proposito del ruolo degli ebrei nella massoneria. Per «Saint-André» non ci sono dubbi: l'Alta Massoneria diabolica è interamente diretta dagli ebrei. In modo meno virulento e più erudito – grazie a una buona conoscenza della lingua ebraica (e inoltre dell'inglese, del persiano e del sanscrito), a una carriera internazionale e a una familiarità con gli scritti di Gougenot des Mousseaux – la tesi sarà ripresa da un vescovo cattolico, Léon Meurin (1825-1895), figlio di un ufficiale di Napoleone, che era stato educato a Berlino ed era entrato in seminario a Colonia, dove era diventato sacerdote nel 1848 e gesuita nel 1853. Missionario in India dal 1858, nel 1867 era diventato vescovo e vicario apostolico di Bombay. Diplomatico pontificio, impegnato in delicate missioni a favore dei cattolici indiani, nel 1887 era stato nominato vescovo di

Port-Louis, nelle Isole Mauritius. A Port-Louis una loggia massonica anticlericale, La Triple Espérance, era il centro della vita sociale, e monsignor Meurin si era sentito spinto a riprendere il progetto di un'opera antimassonica che aveva già avviato in India. Dopo avere raccolto in Francia ulteriore materiale – in realtà, come vedremo, non sempre attendibile – darà alle stampe nel 1893 *La Franc-Maçonnerie, Synagogue de Satan*[48], che diventerà l'opera più nota del contro-massonismo cattolico di tipo anti-giudaico e sarà tradotta in varie lingue, tra cui l'italiano nel 1895[49]. Nel frattempo era tuttavia apparso anche un altro genere di letteratura contro-massonica, che prendeva sistematicamente le distanze dall'antisemitismo e dalla critica dell'ebraismo. Questa letteratura attaccava la massoneria come satanica ma sosteneva che gli ebrei, popolo profondamente religioso, non erano meno vittime della «Alta Massoneria» satanista – che per di più abusava dei loro simboli – di quanto lo fossero i cristiani. L'autore più rappresentativo di questa corrente è Samuel Paul Rosen (1840-1907), ebreo polacco nato a Varsavia, rabbino e massone prima della conversione al cattolicesimo. René Guénon raccontava che Rosen, famoso bibliofilo, portava un ampio mantello al cui interno poteva, se necessario, nascondere i libri trafugati nelle biblioteche[50]. Rosen debutta come autore anti-massonico poco dopo il trasferimento in Francia dalla Polonia, preceduto da un passaggio a Costantinopoli[51]. Nel 1883 pubblica una storia caotica delle società segrete, dai druidi fino ai carbonari e ai massoni[52]. Nel 1885 gli riesce «un colpo da maestro»[53]: inizia la pubblicazione con il titolo di *Massoneria pratica* di due grossi volumi in cui dà le informazioni più complete su ciascuno dei 33 gradi del rito scozzese[54].

[48] (Mgr.) Léon Meurin, *La Franc-Maçonnerie, Synagogue de Satan*, Retaux, Parigi 1893.
[49] (Mons.) Leone Meurin S.I., *La Frammassoneria, Sinagoga di Satana*, Ufficio della Biblioteca del Clero, Siena, 1895.
[50] P. Barrucand, *op. ult. cit.*, p. 99.
[51] Cfr. [Samuel Paul Rosen], *La Franc-Maçonnerie. Révélations d'un Rose-Croix à propos des événement actuels*, Bertrand, Bar-le-Duc, e Bloud et Barral, Parigi s.d. (probabilmente 1877); Id., *Aujourd'hui et demain. Les Événements dévoilés par un ancien Rose-Croix: suite de ses Révélations*, Bloud et Barral, Parigi s.d. (ma 1882).
[52] Paul Rosen, *La Franc-Maçonnerie. Histoire authentique des sociétés secrètes dépuis le temps le plus reculé jusqu'à nos jours, leur rôle, politique, religieux et social, par un ancien Rose-Croix*, Bloud, Parigi 1883.
[53] Così P. Barrucand, *op. cit.*, p. 99.
[54] Paul Rosen, *Maçonnerie pratique – Cours d'enseignement supérieur de la Franc-Maçonnerie, Rite Écossais ancien et accepté*, 2 voll., Baltenweck, Parigi s.d. (ma 1885-1886).

Quando scriveva quest'opera Rosen si era avvicinato alla Chiesa cattolica – tanto che pubblicava in appendice l'enciclica *Humanum genus* – ma il suo studio, definito da un autore filo-massonico «uno dei più seri che sia mai stato scritto sulla massoneria»[55], si teneva abbastanza lontano dall'interpretazione diabolistica. Non si può certo dire lo stesso per l'opera seguente di Rosen, che pure ebbe «un prodigioso successo»[56], intitolata *Satan et Cie*[57]. In questo lavoro Rosen si sforza di costruire – anche attraverso un complicato schema grafico – una visione unitaria della massoneria: simbolica, scozzese-cabalistica, dei riti di York e di Swedenborg e infine dei riti «templari ed ermetici». Naturalmente mettere insieme riti e obbedienze, massonerie «regolari» e «di frangia» era una operazione discutibile, ma Rosen era ormai lanciato alla scoperta di segreti satanici. Il «segreto supremo» della massoneria simbolica è ancora di tipo «naturalistico»: «il solo Dio è l'uomo». Ma per la massoneria scozzese il segreto è tutt'altro: «il solo Dio è Satana». Per i riti di York e di Swedenborg il segreto presenta una variante: «il solo Dio, che è in Gesù, è Satana». Per la massoneria «templare ed ermetica» il segreto è politico: «l'uomo ha il diritto assoluto di uccidere tutti i preti e tutti i re». Ma la spiegazione finale del diagramma, il segreto dei segreti, non lascia dubbi: «l'onnipotenza di Satana è lo scopo unico e il segreto supremo della massoneria». Il diagramma dice già abbastanza, ma il volume rivisita la precedente opera di Rosen sul rito scozzese attribuendo questa volta a ciascun grado un significato perverso. Così i primi tre gradi sono dedicati alla «glorificazione del vizio» ed esaltano la curiosità (apprendista), l'ambizione (compagno), l'orgoglio (maestro). Gli altri gradi – non necessariamente nel loro ordine massonico – sono divisi da Rosen in sette ulteriori categorie (dopo la prima, che concerne i primi tre gradi). La seconda categoria insegna l'ateismo e l'anarchia, la terza l'«illuminismo tedesco» (cioè la vendetta templare), la quarta – abusando di simboli ebraici – la guerra al bene e alla virtù e l'esaltazione della corruzione, del deismo, del collettivismo e del comunismo. La quinta categoria insegna la perversione politica sia delle masse che delle *élites*; la sesta, il vero e proprio naturalismo; la settima, l'obbedienza assoluta alla massoneria al di sopra delle leggi umane. Infine l'ottava categoria – a cui corrisponde

[55] A.L. Caillet, *op. cit.*, vol. III, p. 429.
[56] *Ibid.*, p. 430.
[57] Paul Rosen, *Satan et Cie. Association Universelle pour la destruction de l'Ordre Social: révélation complète et définitive de tous les secrets de la Franc-Maçonnerie*, Casterman, Parigi 1888.

un grado solo, il 33° del rito scozzese – «riunisce tutti i segreti ritualistici della massoneria» e insegna – seppure, ammette Rosen, in modo non immediatamente riconoscibile – la venerazione di Satana come forza attiva, come insegnante e come dirigente, giungendo finalmente a far considerare all'adepto Satana come Dio[58]. Fra gli strumenti utilizzati dalla massoneria, secondo Rosen, per spingere gli adepti al satanismo figurano la magia sessuale, il culto dell'organo sessuale maschile e di quello femminile e le pratiche tantriche. Qui si deve riconoscere che Rosen dà prova di una capacità «notevole» mettendo insieme le pratiche magico-sessuali di un Pascal Beverly Randolph (1825-1875), di «certi cabalisti ebrei», degli antichi «gnostici licenziosi», riunendole in un'«opera sintetica». Sembra quasi che Rosen fabbrichi «una nuova religione (...) mescolando un vecchio fondo di esoterismo sessuale a un'interpretazione particolare dello gnosticismo, della Càbala e del cristianesimo» e, dopo avere «"diabolizzato" questo sistema per farlo passare come culto del Demonio», finalmente presenti «questo curioso miscuglio come "segreto supremo della massoneria" per convincere certi ambienti cattolici»[59]. Rosen – come anche i suoi avversari più accaniti riconoscono – non inventa nulla, o quasi: il suo torto, semmai, è quello di volere presentare come un sistema coerente dal punto di vista sia dottrinale che organizzativo una serie di temi, di organizzazioni, di spunti che nel mondo dei nuovi movimenti magici (ben più vasto della massoneria, regolare o «di frangia») si presentano in modo disarticolato. Nonostante tutto, un catalogo compilato da esoteristi nel nostro secolo dichiarava che «benché concepita per uno scopo nettamente ostile alla massoneria, quest'opera è anche una delle più documentate che esistano su questo Ordine»[60]. La carriera di Rosen non termina con *Satan et Cie*. Due anni dopo l'ex-rabbino pubblica un altro grosso volume, *L'Ennemie sociale*, decorato da una benedizione apostolica di Leone XIII[61]. In questo volume si ripete che la massoneria è stata «istituita da Satana» e che la sigla – familiare alla massoneria francese (che l'aveva pertanto resa facoltativa in occasione della svolta verso l'ateismo

[58] *Ibid.*, pp. 204-213.
[59] P. Barrucand, *op. ult. cit.*, p. 105.
[60] *Bibliotheca Esoterica. Catalogue annoté et illustré de 6708 ouvrages anciens et modernes qui traitent des sciences occultes comme aussi des sociétés secrètes*, Librairie Dorbon-Ainé, Parigi s.d. (ca. 1940), p. 441.
[61] Paul Rosen, *L'Ennemie Sociale. Histoire documentée des faits et gestes de la Franc-Maçonnerie de 1717 à 1890 en France, en Belgique et en Italie*, Bloud et Barral, Parigi e Société Belge de Librairies, Bruxelles, 1890.

e dello scisma dalla Gran Loggia d'Inghilterra) – AGDGADU non significa, come si crede, «Alla Gloria del Grande Architetto dell'Universo» ma «Alla Gloria della Grande Associazione Distruttiva Universale». Rosen rivela pure che la direzione suprema dell'Alta Massoneria si trova a Berlino, da cui dipendono quattro centri situati a Napoli, Calcutta, Washington e Montevideo, idea che non sarà confermata da nessuno storico massonico ma di cui farà tesoro – modificandola leggermente – il dottor Bataille. Tutto sommato, tuttavia, il tema satanico svolge un ruolo minore ne *L'Ennemie sociale* rispetto all'opera precedente.

Troviamo, pertanto, verso il 1890 almeno quattro scuole diverse di anti-massonismo, che si situeranno in modo diverso di fronte al *Diable* (che pure attingerà liberamente da autori di tutte le scuole):

a) C'è, anzitutto, una scuola *anti*-massonica che, benché composta anche da cattolici, si serve di argomenti «laici» e politici, ritenendo che per reagire alle influenze improprie della massoneria sullo Stato si debba creare un fronte più ampio che non comprenda soltanto i fedeli della Chiesa cattolica. In genere anti-ebraica e qualche volta francamente anti-semita, questa corrente è rappresentata soprattutto da Edouard Drumont (1844-1917) e dal suo discepolo Gaston Méry (1866-1909). Quando nel 1894 – l'anno in cui termina la pubblicazione in fascicoli del *Diable* – la Francia si spaccherà in due a proposito del caso Dreyfus, sarà questa scuola a guidare la fazione anti-massonica e anti-ebraica[62].

b) Nel mondo cattolico più legato alle organizzazioni ufficiali della Chiesa la critica alla massoneria parte dalla dottrina e mostra le posizioni politiche assunte specificamente dalla massoneria in Francia come conseguenza inevitabile delle premesse dottrinali. Si può parlare pertanto di *contro*-massonismo piuttosto che di *anti*-massonismo. La bibliografia di questo contro-massonismo filosofico cattolico (per tacere di quella del contro-massonismo protestante, largamente diffuso negli Stati Uniti e do-

[62] Si è sostenuto che Drumont fosse un cattolico piuttosto tiepido, che cercava semplicemente di servirsi della Chiesa per il suo progetto anti-massonico e anti-semita. Un grande scrittore francese, Georges Bernanos (1888-1948), racconterà nel 1931 nel suo *La Grande peur des bien-pensants*, Bernard Grasset, Parigi 1931, l'itinerario politico e spirituale di Drumont insistendo sui rapporti tormentati ma sinceri dell'uomo politico francese con la fede cattolica. Per una tipologia e un panorama dei movimenti antisemiti *fin de siècle* – intorno al progetto di un monumento a uno dei protagonisti del caso Dreyfus – cfr. (con qualche asprezza polemica di troppo, a un secolo dai fatti), Georges Bensoussan, *L'Idéologie du rejet. Enquête sur «Le Monument Henry» ou archéologie du fantasme antisémite dans la France de la fin du XIX^e siècle*, Manya, Levallois-Perret 1993.

tato di caratteristiche proprie) è immensa; come suoi rappresentanti precipui all'epoca in cui viene pubblicato il *Diable* si possono ricordare monsignor Henri Delassus (1836-1921), direttore della «*Semaine religieuse de Cambrai*», e l'avvocato parigino Georges Bois (1852-1910), amico di Huysmans come Jules Bois ma non parente di quest'ultimo. Autori come Delassus e Bois – sulla scia della *Humanum genus* di Leone XIII – rimangono ancorati a una critica dottrinale della massoneria e guardano con grande sospetto le interpretazioni diabolistiche.
c) In contrasto con l'ala filosofica, un'altra corrente del contro-massonismo cattolico è decisamente diabolistica. In questo stesso capitolo abbiamo seguito i suoi sviluppi fino a monsignor Léon Meurin. La corrente che culmina con l'opera di monsignor Meurin elabora quelli che erano semplici spunti negli autori anti-satanisti degli anni 1860 a proposito della massoneria, e – legata alle interpretazioni generali di questi autori, soprattutto Gougenot des Mousseaux – collega strettamente massoneria ed ebraismo, assumendo un atteggiamento anti-ebraico.
d) All'interno stesso del contro-massonismo cattolico che adotta una interpretazione diabolistica della massoneria, un'altra corrente cerca invece di prendere le distanze dall'anti-giudaismo, preoccupata anche dagli scivolamenti nell'anti-semitismo. Samuel Paul Rosen è il principale rappresentante di questo orientamento.

Su queste correnti già in conflitto fra loro si abbatteranno con la forza di una tempesta, a partire dal 1885, le rivelazioni di un massone polemista anticlericale che in quell'anno annuncia la sua conversione al cattolicesimo: Léo Taxil.

La carriera di Léo Taxil

Léo Taxil[63] è lo pseudonimo di Marie-Joseph-Antoine-Gabriel Jogand-Pagès (1854-1907), nato a Marsiglia in una famiglia di commercianti cattolici. Il padre era – secondo un rapporto di polizia – di opinioni «monar-

[63] Su cui si troveranno informazioni bibliografiche in M.-F. James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et Christianisme au XIX^e et XX^e siècles. Explorations bio-bibliographiques*, cit., pp. 247-252; Eugen Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*, Julliard, Parigi 1964; Jean-Pierre Laurant, «Le Dossier Léo Taxil du fonds Jean Baylot de la Bibliothèque Nationale», cit.; Christopher McIntosh, *Eliphas Levi and the French Occult Revival*, Rider and Company, Londra 1972, pp. 207-218, senza trascurare

chiche e clericali»[64]; il nonno – al contrario – era massone così come uno degli zii paterni; un'altra zia era suora, il che mostra come le controversie fra massoni anticlericali e cattolici monarchici si ripercuotessero sul microcosmo familiare di Taxil[65]. Il padre invia il giovane Gabriel nelle migliori scuole private cattoliche di Marsiglia, che – allora come oggi – non erano però frequentate soltanto dai figli dei cattolici. A quattordici anni – allievo del collegio San Luigi – fa amicizia con un compagno il cui padre è massone, e frequentando questa famiglia comincia a interessarsi alla massoneria. Nella biblioteca di famiglia trova solo il libro di monsignor de Ségur – che, come abbiamo visto, si situa alle origini delle interpretazioni diabolistiche – ma l'opera ha su di lui un effetto contrario alle intenzioni dell'autore. La massoneria – «diabolica» o meno – entusiasma il giovanissimo Jogand, che comincia a leggere – di nascosto dai genitori e dagli insegnanti – i giornali liberi-pensatori, anticlericali e socialisti e a farsi ricevere, ancora quattordicenne, da uomini politici radicali e rivoluzionari come Simon Weil e Henri Rochefort. Quando quest'ultimo viene esiliato in Belgio, nell'ottobre del 1868, decide di fuggire di casa – insieme al fratello maggiore, che ha convinto a seguirlo – per passare in Italia e di lì raggiungere l'uomo politico radicale nel suo esilio belga. Il tentativo di fuga non ha però successo: i giovani sono ripresi nei dintorni della frontiera italiana dalla polizia, e Gabriel – riconosciuto come potenziale rivoluzionario – viene inviato dal giudice dei minorenni a Mettray, presso Tours, dove Frédéric Demetz (che amava scrivere il suo nome «de Metz») dirigeva una sorta di riformatorio privato. Anche questa scelta si rivela cruciale per il futuro del giovane rivoluzionario: Demetz, un magistrato, è anche un appassionato di esoterismo che si proclama seguace di Antoine Fabre d'Olivet (1768-1825). Diversi anni prima di Gabriel – nel 1855 – nel riformatorio di Demetz era passato un altro giovane inquieto che proprio sotto la guida di Demetz avrebbe più tardi mosso i primi passi per diventare un esoterista famoso, Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909). Dopo qualche mese il padre di Gabriel si intenerisce per il

Leslie Fry (pseud.), *Léo Taxil et la Franc-Maçonnerie. Lettres inédites publiées par les amis de Monseigneur Jouin*, British-American Press, Chatou 1934, opera discutibile – su cui torneremo – ma ricca di documentazione, e lo stesso Léo Taxil, *Confessions d'un ex-libre penseur*, Letouzey et Ané, Parigi s.d., testo autobiografico del periodo della «conversione» che naturalmente come tale va accostato con grande cautela.

[64] E. Weber, *op. cit.*, p. 193.

[65] J.-P. Laurant, «Le Dossier Léo Taxil du fonds Jean Baylot de la Bibliothèque Nationale», cit., pp. 57-58.

suo scapestrato figliuolo e ne ottiene il ritorno a casa. Lo iscrive al Liceo pubblico di Marsiglia, da cui sarà espulso nel dicembre 1869 per le sue idee politiche rivoluzionarie e per un'assoluta mancanza di disciplina.

Il padre scrive perfino al Papa Pio IX, raccomandando il figlio alle preghiere del Pontefice, ma Gabriel è ormai un libero pensatore interessato all'esoterismo, politicamente radicale e soprattutto ferocemente anticlericale. A Mettray aveva del resto composto un quaderno di ottanta pagine – ora alla Biblioteca Nazionale di Parigi – dedicato a Demetz, dove definiva il cattolicesimo «un tessuto di imposture» e raccomandava agli spiriti deboli che avevano bisogno di una religione organizzata l'ebraismo, che almeno è «più vicino alla verità»[66]. Ha soltanto sedici anni, ma ne dimostra di più: infatti ne dichiara diciotto alle autorità militari e si fa arruolare nel Terzo Zuavi, con cui parte nell'agosto 1870 per Algeri. La madre scopre la sua avventura, comunica la sua vera età alle autorità militari e lo fa tornare nuovamente a Marsiglia nel settembre del 1870. Da buon radicale a Marsiglia coltiva il mito di Garibaldi – che visiterà trionfalmente la città francese – in cui onore fonda una «Giovane Legione Urbana». Alla fine del 1870 – sempre precocissimo (non ha che sedici anni) – fonda un giornale satirico duramente anticlericale, «*La Marotte*», che verrà vietato dalle autorità nel 1872 quando, diciottenne, Gabriel subirà il primo di numerosi processi penali. Al momento di fondare il giornale ha assunto un nome di battaglia «per non nuocere» spiegherà più tardi «alla sua famiglia»[67]: «Léo Taxil» che dichiara di avere tratto dallo spartano Leonida e da un re indiano chiamato Taxile; peraltro, è stato anche fatto notare che il notaio di famiglia dei suoi genitori si chiamava Taxil-Fortoul, il che sembra indicare un'origine meno colta dello pseudonimo[68]. Negli anni successivi i giornali anticlericali fondati da Taxil – di volta in volta vietati dalle autorità, e rinati sotto nuovo nome – si susseguono: «*La Jeune République*» nel 1873, «*La Fronde*» nel 1876, «*Le Frondeur*» nel 1878, «*L'Anti-Clérical*» nel 1879 e, nello stesso anno, «*L'Avant-Garde Républicaine*». Non tutti i processi sono innocui: nel 1876 viene condannato a otto anni, e deve rifugiarsi in Svizzera, dove cerca di lanciare iniziative garibaldine a Ginevra. Nel frattempo – anche in questo precoce – si era sposato e aveva avuto due figli: la famiglia lo segue a Ginevra, da cui può rapidamente rientrare grazie all'amnistia dopo la vittoria repubblicana in Francia.

[66] *Ibid.*, p 58.
[67] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 249.
[68] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 58.

Con la moglie si trasferisce nel settembre 1878 a Parigi dove fa voto, scrive, di «consacrarsi specialmente agli attacchi contro la Chiesa» e «diffondere presso il popolo minuto degli opuscoli a buon mercato che divulghino le idee anticlericali»[69]. La polizia di Parigi lo sorveglia ma non lo considera un rivoluzionario particolarmente pericoloso: un rapporto rileva che si occupa piuttosto di «frequentare assiduamente i luoghi malfamati e le donne di malaffare» e che, ben pagato, non è alieno dal collaborare con la polizia fornendo notizie sulle attività di altri giovani sovversivi. La polizia di Ginevra aveva peraltro messo in guardia i colleghi di Parigi contro altre tendenze discutibili di Jogand – o se si preferisce Taxil -: dalla Svizzera aveva organizzato diverse truffe, fra cui la vendita di «pillole afrodisiache» chiamate «bonbon del serraglio» e accompagnate da una «pubblicità immorale», anche se – assicuravano i buoni gendarmi svizzeri – assolutamente innocue[70]. Con la moglie a Parigi negli anni 1879 e, rispettivamente, 1880 lancia due delle sue iniziative più famose: la «Biblioteca anticlericale», dove appaiono a poco prezzo gli opuscoli promessi contro la Chiesa e il clero, e la Libreria anticlericale in rue des Écoles. Un elenco delle pubbblicazioni anticlericali firmate Léo Taxil occuperebbe numerose pagine[71]. Taxil ha la passione di utilizzare pseudonimi diversi, e questo rende una lista completa forse impossibile da preparare: tra i titoli più rivelatori si possono citare *Abbasso la tonaca!*, *Le amanti del Papa*, *Gli amori segreti di Pio IX*, *I crimini del clero*, *I libri segreti dei confessori*, *Il figlio del gesuita*. Fin dal 1879 alcuni libri sono decorati da prefazioni dell'amico Garibaldi, che da Caprera lo incita a infierire contro «questa razza di coccodrilli neri», i preti[72]. La formula che assicura il successo di Taxil è «la fusione dell'anticlericalismo con la pornografia»: i suoi avversari politici, fra cui Drumont, avranno buon gioco nell'osservare che nessuno prima di lui aveva usato inventare avventure pornografiche delle suore di San Vincenzo (popolarissime in Francia anche presso ambienti ostili alla Chiesa per il loro eroismo a favore dei malati) e perfino della Madonna[73]. Non si rallegra solo Garibaldi: nel 1878 è l'ospite d'onore a una festa organizzata dalla loggia massonica La Réunion des Amis Choisis a Beziers; nel 1879 diverse logge si

[69] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 249.
[70] E. Weber, *op. cit.*, pp. 193-194.
[71] Si troverà un elenco parziale in M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 250.
[72] E. Weber, *op. cit.*, p. 195.
[73] Cfr. G. Bernanos, *op. cit.*, pp. 221-243, dove – sulla base degli scritti di Drumont – Bernanos propone un esilarante ma severo ritratto di Taxil.

congratulano per il successo de *Il figlio del gesuita*. Nel 1880 entra nella massoneria presso la loggia parigina Le Temple des Amis de l'Honneur Français.

L'iniziazione formale di Taxil, il 17 febbraio 1881, diventa un avvenimento mondano: il segretario della loggia, un certo Castaneda, invita massoni di tutta la città e giornalisti affiliati all'Ordine ad assistere a una cerimonia relativa a un candidato così prestigioso[74]. Peraltro nella stessa cerimonia il lato scherzoso di Taxil non piace a tutti i fratelli presenti: il giornalista anticlericale rileva un errore di ortografia su un pannello nel tempio e, senza pensarci due volte, estrae la penna e scrive sul teschio che gli è stato presentato: «Il Grande Architetto dell'Universo è pregato di correggere l'errore di ortografia che si trova nell'iscrizione del trentunesimo pannello a sinistra»[75]. In effetti i buoni rapporti di Taxil con la massoneria francese durano soltanto pochi mesi. Il 28 aprile 1881 il segretariato generale dell'Ordine gli scrive vietandogli di tenere conferenze nelle logge – era stato invitato a inaugurare la loggia La Libre Pensée di Narbonne – in attesa che si chiarisca una sua disavventura giudiziaria in cui era stato accusato di plagio da scrittori che erano, fra l'altro, massoni come Louis Blanc o figli di massoni come Victor Hugo[76]. Nell'agosto del 1881 c'è un nuovo scontro, successivo alla presentazione della sua candidatura al Parlamento a Narbonne, dove è candidato il fratello Malric, appoggiato dal Grande Oriente. Nell'ottobre 1881 è costretto a lasciare la massoneria, che nel gennaio 1882 lo dichiara espulso per indegnità[77]. Da allora gli affari di Taxil cominciano ad andare meno bene. Il dossier che lo riguarda presso la polizia di Parigi segnala la caduta del suo giornale, «*L'Anti-Clérical*», da una tiratura di 67.000 esemplari a una di 10.000; la sostituzione di questa pubblicazione con un'altra nuova – l'ennesima, «*La République Anti-Cléricale*» – non risolverà i suoi problemi. La polizia, pettegola, segnala anche a partire dall'aprile 1882 che Taxil ha un'amante e ha una serie di problemi con la moglie. Si continuano a stampare gli opuscoli anticlericali, ma il successo non è più quello di una volta: nel maggio del 1884 la polizia segnala l'«estrema penuria» di Taxil[78], e il 30 luglio 1884 la Libreria anticlericale dichiara il fallimen-

[74] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 59.
[75] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 250.
[76] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 59 e p. 64. Taxil era stato condannato il 23 aprile 1881 per plagio di un testo di Auguste Roussel.
[77] «*Le Réveil*», 7 agosto 1882.
[78] E. Weber, *op. cit.*, pp. 196-198.

to[79]. L'anno – notiamolo – è lo stesso dell'enciclica *Humanum genus* di Leone XIII.

Pochi mesi dopo – anche attraverso la zia Joséphine Jogand, suora del convento Notre-Dame de la Réparation di Lione[80] – Taxil (che non cessa di pubblicare peraltro «*La République Anti-Cléricale*») inizia a incontrare segretamente esponenti del clero cattolico, fra cui alcuni padri gesuiti. Il 23 aprile 1885 si dichiara convertito al cattolicesimo; il 23 luglio pubblica la sua ritrattazione solenne su «*La République Anti-Cléricale*» e parte per un ritiro spirituale, al termine del quale si confessa, il 4 settembre. Il 15 novembre si riconcilia pubblicamente con la moglie[81]; nel mese di dicembre organizza la liquidazione della Libreria anticlericale, dichiarando che si eviterà così che qualcuno la acquisti dal fallimento e ne continui le deplorevoli attività. La polizia – che sorvegliava Taxil come estremista di sinistra – continua a sorvegliarlo come possibile cospiratore monarchico e clericale. I rapporti rivelano la generosità del mondo cattolico, dove si trova chi paga i suoi debiti e gli fornisce un impiego presso la Libreria Saint-Paul, ma dichiarano anche che la maggioranza dei Gesuiti lo considera «una serpe che i cattolici stanno riscaldando nel loro seno» e (già nel 1886!) un traditore[82]. Sembra che gli stessi ambienti della nunziatura apostolica – evidentemente sopravvalutando il ruolo che Taxil aveva avuto nella massoneria – lo incitino a proseguire la sua carriera di giornalista, questa volta al servizio della Chiesa, rivelando quanto sa sulla cospirazione massonica[83]. Taxil segue il suggerimento con entusiasmo e presenta un piano di rivelazioni in tre volumi, tutti completati a tempo di record fra la fine del 1885 e il 1886: *I Fratelli Tre Puntini*, *Il Culto del Grande Architetto*, *Le Sorelle Massone*[84]. Infaticabile, nello stesso anno 1886 consolida la sua fama presso i cattolici pubblicando un'utile silloge dei documenti anti-massonici della Santa Sede[85], e un'edizione popolare riassuntiva dei tre volumi di rivelazioni, *La Masso-*

[79] «*Le Figaro*», 2 agosto 1884.
[80] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 58.
[81] M.-F. James, *op. ult. cit.*, pp. 250-251.
[82] E. Weber, *op. cit.*, p. 199.
[83] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 250.
[84] Léo Taxil, *Révélations complètes sur la Franc-Maçonnerie – I. Les Frères Trois Points*, Letouzey et Ané, Parigi s.d. (ma 1885); *II. Le Culte du Grand Architecte*, Letouzey et Ané, Parigi 1886; *III. Les Soeurs Maçonnes. La Franc-Maçonnerie des dames et ses mystères*, Letouzey et Ané, Parigi s.d. (ma 1886).
[85] Léo Taxil, *Le Vatican et les Francs-Maçons*, s.e., Parigi 1886.

neria svelata e spiegata[86]. Se questo volume viene presentato come un «manuale riassuntivo dell'opera grande», «specialmente destinato alla propaganda presso il popolo», il contenuto dei tre volumi viene anche rielaborato in una edizione di lusso con dettagliate illustrazioni[87]. In pochi mesi Taxil aveva messo a disposizione dei cattolici di Francia (nonché d'Italia e di Spagna, dove le sue opere cominciavano ad essere immediatamente tradotte) un arsenale anti-massonico completo, a cui sarebbero seguiti una buona dozzina di altri testi. Ma – nel dibattito fra diverse correnti dell'anti-massonismo a cui abbiamo fatto cenno – dove si situava esattamente Taxil? Egli si presenta, anzitutto, come un accanito avversario della corrente «politica» e anti-giudaica dell'anti-massonismo rappresentata da Drumont, contro il quale si presenterà candidato – con pochissimo successo – nel quartiere parigino di Gros-Caillou e scriverà nel 1890 un'opera al vetriolo[88], a cui Drumont risponderà sullo stesso tono. Tra le critiche contro-massoniche di carattere religioso, Taxil si muove cautamente, lodando autori di diversa persuasione. Ne *Il culto del Grande Architetto* afferma che «non si potrebbe troppo insistere sul carattere satanico della massoneria»[89], ma il ciclo originario di rivelazioni non comprende descrizioni di logge che adorano esplicitamente Lucifero. I luciferiani – che distinguono Lucifero da Satana – sono citati fra i «precursori della massoneria»[90], ma su un culto luciferiano praticato nella sua epoca Taxil non fornisce all'inizio alcun particolare. Insiste, piuttosto, sulla pericolosità filosofica, politica e morale (anche come congrega di avvelenatori e di assassini) della massoneria, cominciando a rivelare l'esistenza di un «Ordine del Palladio» che ne *Le Sorelle Massone* e nei *Misteri* è ancora soltanto un ordine in cui si insegna alle signore, sotto il velame di presunti riferimenti morali, la peggiore immoralità. Dalla corrispondenza di Léo Taxil emerge che è proprio il tema delle donne nella massoneria che solleva il maggiore interesse dei suoi lettori[91]. «Logge di adozione» per le mogli e le figlie dei massoni – dove le donne venivano «adottate» dall'Ordine, ma non si conferiva loro una ve-

[86] Léo Taxil, *La Franc-Maçonnerie dévoilée et expliquée*, Letouzey, Parigi s.d. (ma 1886).
[87] Léo Taxil, *Les Mystères de la Franc-Maçonnerie*, Letouzey et Ané, Parigi s.d. (ma 1887); tr. it.: *I misteri della Frammassoneria svelati da Léo Taxil*, G. Fassicomo, Genova 1888; tr. it. parziale: *Storia segreta della massoneria*, Melita, La Spezia 1992.
[88] Léo Taxil, *Monsieur Drumont*, presso l'autore, Parigi 1890.
[89] L. Taxil, *Le Culte du Grand Architecte*, cit., p. III.
[90] L. Taxil, *Les Mystères de la Franc-Maçonnerie*, cit., pp. 770-771.
[91] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 59.

ra iniziazione massonica, riservata agli uomini – erano esistite fin da tempi molto antichi, ma proprio in quegli anni le donne rivendicavano l'iniziazione massonica a pieno titolo. Nel 1882 la femminista Marie Deraismes (1828-1894) era riuscita a farsi iniziare dalla loggia Les Libres Penseurs di Le Pecq, suscitando uno scandalo di notevoli proporzioni nella massoneria francese. Les Libres Penseurs finirono per sottomettersi, ma la Deraismes costituirà nel 1893 insieme con il senatore Georges Martin (1844-1916) una massoneria mista – dove le donne sono massoni a pieno titolo – chiamata Le Droit Humain, che (naturalmente considerata «irregolare» e scismatica dalla maggior parte delle obbedienze massoniche) esiste ancora oggi ed è all'origine anche della Co-Massoneria anglosassone[92].

Grazie alle sue rivelazioni, Taxil viene accolto con favore da numerosi ambienti cattolici, e cerca di non inimicarsi né la fazione filosofica né la fazione diabolistica del contro-massonismo religioso. Le due fazioni, del resto, venivano invitate dalle gerarchie a collaborare, e di fatto collaboravano in riviste come «*La Franc-Maçonnerie démasquée*» fondata nel 1884 dal vescovo di Grenoble, monsignor Armand-Joseph Fava (1826-1899), infaticabile polemista anti-massonico ma poco popolare negli ambienti «apparizionisti» alla Léon Bloy per il suo atteggiamento scettico nei confronti delle rivelazioni «melaniste» proposte dalla veggente di La Salette – località che si trovava nella diocesi di monsignor Fava – dopo l'apparizione (a cui il vescovo peraltro rimaneva devoto)[93]. Ostile a Taxil – come l'anti-giudaismo politico alla Drumont – rimaneva anche l'anti-giudaismo religioso, dal momento che il neo-convertito, almeno nei suoi primi interventi anti-massonici, tuonava contro i nemici degli ebrei e sosteneva che questi ultimi venivano, più spesso di quanto non si credesse, ingiustamente calunniati. Questo non impediva a monsignor Meurin di venire a consultare Taxil a Parigi prima di dare alle stampe *La Frammassoneria, Sinagoga di Satana* il cui «contenuto fattuale e documentario» riposa, di conseguenza, «in maggior parte sulle pseudo-rivelazioni di Léo Taxil»[94]. Il contro-massonismo aperto alla tesi diabolistica e ostile all'anti-giudaismo di Taxil avrebbe dovuto fare schierare dalla sua parte Paul Rosen. Quest'ultimo, tuttavia, fiutò in Taxil l'impostore e lo denunciò immediatamente alle autorità ecclesiastiche. Taxil – informato – rispose

[92] Su questi temi cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 162-164.
[93] Per queste polemiche cfr. L. Bassette, *op. cit.*
[94] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 196.

per le rime: Rosen era un palladista, era un agente del Gran Maestro della massoneria italiana Adriano Lemmi, era conosciuto ancora nelle logge con il nome di Moïses Lid-Nazareth. Questa accusa infamante riuscità a fare il vuoto intorno a Rosen, che non si risolleverà neppure dopo la caduta di Taxil e morirà pressoché dimenticato nel 1907.

Quando lanciava le sue accuse contro Rosen, Taxil si era ormai concentrato sul Palladismo, che a poco a poco era diventato ben altro dell'ordine galante per le signore a cui facevano cenno le prime opere del 1886. Come ha sospettato Weber – che ha probabilmente ragione, sulla base di quanto sopravvive della corrispondenza di Léo Taxil – la svolta nella carriera di Taxil si produce con la pubblicazione di *Là-bas* di Huysmans nel 1891. Benché Huysmans e Jules Bois diffidassero di Taxil, quest'ultimo pensa immediatamente di collegare il nuovo interesse per il satanismo letterario e le sue rivelazioni – che già avevano avuto tanto successo – sul Palladismo. Nel 1891 Taxil compie una scelta di campo: decide di sottolineare pressoché esclusivamente il carattere satanico della massoneria, e di spiegare ai cattolici di Francia che esiste un'Alta Massoneria collegato al Palladismo, dove viene adorato ed evocato Lucifero[95]. Secondo il sacerdote cattolico, di idee repubblicane ma anti-massone, Paul Fesch (1858-1910), un'altra svolta più grave si era verificata nella vita del suo amico e corrispondente Taxil nel 1890: la sua conversione – che Fesch giudicava autentica nel 1885 – era venuta meno, e – deluso dall'esito dello scontro elettorale con Drumont – Taxil era segretamente tornato alle idee anticlericali[96]. Comunque sia, nel 1891 – sull'onda del successo di Huysmans – Taxil confeziona in tutta fretta un nuovo volume, *Ci sono donne nella massoneria?*, che porta in copertina l'immagine allusiva di un massone che esamina la giarrettiera di una dama ma che – in modo assai meno frivolo – all'interno rivela che il Palladismo, diretto in Francia da una misteriosa «sorella Sophia-Sapho», figlia di un pastore luterano svizzero divenuto in seguito anabattista e poi mormone, nata a Strasburgo nel 1863, si nasconde dietro la massoneria ordinaria, pratica l'evocazione di Lucifero (considerato un Dio buono e quindi distinto da Satana), la profanazione delle ostie, e risponde alla direzione mondiale di Albert Pike[97]. Di Sophia-Sapho non si fornisce il cognome, ma si pubblica il ritratto[98]: ope-

[95] E. Weber, *op. cit.*, p. 208.
[96] Paul Fesch, *Souvenirs d'un abbé journaliste*, Flammarion, Parigi 1898, p. 221.
[97] Léo Taxil, *Y a-t-il des Femmes dans la Franc-Maçonnerie?*, H. Noirot, Parigi 1891, pp. 208-279 (sul Palladismo) e pp. 390-393 (su Sophia-Sapho).
[98] *Ibid.*, p. 193.

ra meritoria, se si considera che questa ventottenne «incarna il satanismo come se il sangue luciferiano colasse nelle sue vene», presiede «freddamente» a «orge senza nome», è una «lesbica ardente» (come dice il suo nome massonico), con «furore selvaggio dà il segnale e l'esempio delle profanazioni», esige che le nuove iniziate «subiscano la copula dopo avere inserito un'ostia nella vagina,» e soprattutto – regnando «sul Palladismo di Francia» – «è il vero capo segreto della massoneria francese»[99].

Con qualche dettaglio pornografico in più (secondo il gusto specifico di Taxil), l'accorto lettore avrà certamente riconosciuto la sorella Sophia-Sapho: si tratta di Sophie Walder, una delle protagoniste del *Diable* del dottor Bataille. Non si tratta di una coincidenza: in effetti una serie di documenti provano che tra il 1891 e il 1892 Taxil aveva preso contatto con un suo vecchio amico libero-pensatore, che conosceva bene sia il Grande Oriente che l'Estremo Oriente, proponendogli di scrivere per gli ambienti cattolici un *feuilleton* dove avrebbe mescolato le sue avventure di viaggio fra l'India e la Cina e i segreti del Palladismo: si trattava di Charles Hacks, *alias* dottor Bataille[100]. Era necessario, beninteso, che Taxil si muovesse in due direzioni: convincesse Hacks a prestarsi, e cominciasse a far scivolare negli ambienti cattolici la notizia di un'altra bella conversione di un libero pensatore notorio come Hacks. C'era, per la verità, un problema: negli stessi anni Hacks, come sappiamo, stava completando la sua principale opera scettica e materialista, *Le Geste*, che voleva assolutamente pubblicare e che sarebbe apparsa nel 1892. Ma *Le Geste* sarebbe uscito con il nome di Hacks e il *Diable* con il nome di Bataille. Più tardi – scoperta l'identità fra i due personaggi – Taxil si sarebbe incaricato di spiegare che l'editore aveva semplicemente pubblicato, forte dei diritti a suo tempo acquistati, un manoscritto preparato da Hacks prima della conversione. Taxil si era del resto specializzato in questo genere di spiegazioni, perché – mentre entrava nei comitati di presidenza di diverse associazioni cattoliche – qualcuno continuava a ristampare le sue vecchie opere porno-anticlericali e ne aggiungeva perfino delle nuove più luride ancora, come *Gli splendori della Carità cristiana delle suore di San Vincenzo de' Paoli*[101], dove le rispettate suore

[99] *Ibid.*, pp. 390-393.

[100] Non abbiamo solo, sul punto, la testimonianza sospetta di Léo Taxil pubblicata sul «*Frondeur*» del 25 aprile 1897 («Discours prononcé le 19 avril 1897 à la Salle de la Société de Géographie»), ma anche le interviste rilasciate alla stampa dallo stesso Hacks – su cui ritorneremo – e i documenti su Hacks conservati alla Bibliothèque Nationale.

[101] Léo Taxil, *Les Splendeurs de la Charité chrétienne des soeurs de Saint-Vincent-de Paul*, s.e., s.l.n.d. (ma Parigi 1889).

venivano accusate perfino di darsi al coito anale con i loro confessori. È probabile[102] che quest'opera sia stata scritta e pubblicata da Taxil nel 1889, *quattro anni dopo* la sua conversione pubblica. È stato a lungo sostenuto che, mentre Taxil guadagnava denaro con le opere anti-massoniche e cattoliche, la moglie continuasse ad arricchirsi con le opere anticlericali. Che gli affari andassero bene non c'è dubbio: nello stesso anno 1889 – in cui sotto il nome di Taxil venivano pubblicate le offese alle suore di San Vincenzo – il neo-convertito aveva acquistato il castello di Sévignacq nei Paesi Baschi per la moglie e i figli, allontanandoli così da Parigi (dove la signora Jogand raggiungeva il marito con lettere da cui si evince che nutriva poche illusioni sulla sua fedeltà coniugale)[103]. Non è mai stato completamente chiarito se negli anni 1885-1897 le pubblicazioni anticlericali continuassero per impulso diretto e continuo (benché, ovviamente, segreto) di Taxil, o se fosse la moglie a pubblicare vecchio materiale ancora in parte inedito senza l'aiuto del marito; ma è certo che dopo il 1897 i coniugi – e poi, dopo la separazione dalla moglie, Taxil da solo – ricominceranno a pubblicare apertamente le oscenità anticlericali.

In ogni caso con le rivelazioni sul Palladismo del 1891 (in cui curiosamente dava ai Palladisti anche il nome di «Re-Teurgisti Ottimati», un termine di fantasia creato da Huysmans per descrivere i satanisti nel suo romanzo) e l'aperto patrocinio del *Diable* nel 1892, Taxil, come si è accennato, faceva una scelta di campo militante, a favore del contro-massonismo cattolico diabolistico e contro quello filosofico. Lo scontro ormai era inevitabile: anzi, proprio le rivelazioni del *Diable* su Moloch che appariva in forma di coccodrillo, su Sophie Walder promessa bisnonna dell'Anticristo e su Albert Pike interlocutore settimanale del Diavolo spingevano la corrente diabolistica a eccessi tali da determinare gli autori cattolici di opinione contraria a prendere pubblicamente le distanze. La corrispondenza di Léo Taxil negli anni 1893-1897[104] mostra almeno un effetto certo delle sue rivelazioni successive al 1891 e del *Diable*: l'impossibilità – nonostante seri tentativi della gerarchia, e perfino della Santa Sede – di mantenere l'unità del campo contro-massonico cattolico. Non c'erano solo gli scontri di Taxil con Drumont e con Rosen (che si trovavano alla periferia rispetto al centro del mondo ecclesiastico). La corrente filosofica – che credeva poco già al precedente diabolismo, di

[102] E. Weber, *op. cit.*, pp. 207-208.
[103] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 58.
[104] Largamente pubblicata da L. Fry, *op. cit.*

gran lunga più moderato – scendeva in campo in forze, dichiarando che le rivelazioni del *Diable* (e quelle di Taxil, evidentemente collegate) non potevano essere che colossali mistificazioni, o peggio trucchi massonici per ingannare i cattolici. Gli esponenti più illustri del contro-massonismo filosofico – monsignor Henri Delassus attraverso la sua «*Semaine religieuse de Cambrai*», e l'avvocato Georges Bois – cominciano nel 1893 (prima ancora che sia terminata la pubblicazione del *Diable*) una campagna contro Taxil. Quest'ultimo risponde – prevedibilmente – nel solo modo che conosce: comincia a scrivere lettere ad ecclesiastici influenti accusando monsignor Delassus e Georges Bois di essere massoni infiltrati nella Chiesa[105]. In Inghilterra e in Germania (dove, per di più, le logge massoniche avevano un atteggiamento assai meno anticlericale rispetto alle consorelle latine, che gli inglesi come sappiamo consideravano «irregolari») la stampa cattolica, con qualche eccezione minoritaria, non crede né al *Diable* nè a Taxil. Quando nel 1896 a Londra un esoterista cristiano – massone e apologista della massoneria, ma conciliante e spiritualista – Arthur Edward Waite (1857-1942)[106] pubblica una delle più brillanti requisitorie contro il *Diable*[107], il cattolico «*The Tablet*» raccomanda il volume dell'«onorevole oppositore» come «moderato e coscienzioso» e afferma che ai cattolici inglesi «non dispiace affatto» che Taxil e Bataille siano denunciati[108]. Negli Stati Uniti si scomoda perfino il vescovo cattolico di Charleston per spiegare che nella sua città non esiste nessun «Vaticano satanico» e che Albert Pike (1809-1891) era stato sì il responsabile della giurisdizione meridionale del Rito Scozzese negli Stati Uniti, un grande ritualista e il riorganizzatore di questo rito, ma che – a proposito di questa figura effettivamente controversa per il suo atteggiamento nella Guerra civile – si doveva tassativamente escludere che si trattasse di un satanista[109]. La risposta suggerita da Taxil era

[105] Diversi esempi in L. Fry, *op. cit.*

[106] Sulle sue attività di esoterista cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 186-187 e 259-269.

[107] Arthur Edward Waite, *Devil-Worship in France or the Question of Lucifer*, George Redway, Londra 1896.

[108] Testo da *The Tablet* in appendice a Arthur Edward Waite, *Diana Vaughan and the Question of Modern Palladism. A Sequel to «Devil-Worship in France»*, manoscritto inedito, pp. 123-124.

[109] La sua opera più nota, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*, The Scottish Rite, Washington D.C. 1871, contiene in effetti una miscela di religione egiziana, magia e massoneria e qualche idea curiosa – in realtà ripresa dall'occultista francese Eliphas Levi (1810-1875) – ma farne una Bibbia del luciferismo è certa-

sempre la stessa: evidentemente anche fra i vescovi degli Stati Uniti si erano infiltrati dei massoni[110]. C'era anche chi prendeva posizione a favore di Taxil: fra questi ci sarà, fino all'ultimo, il vescovo di Grenoble monsignor Fava, che nei confronti delle diavolerie di Bataille non dava prova dello stesso scetticismo che manifestava nei confronti delle rivelazioni (successive all'apparizione) della pastorella di La Salette. L'ambiente parigino era diviso, all'interno stesso tanto della rivista «*La Franc-Maçonnerie démasquée*» creata dal vescovo di Grenoble quanto del Comitato anti-massonico fondato a Parigi il 21 dicembre 1892, da cui sarebbe nata nel 1895 l'Unione Anti-massonica di Francia. Il leader di queste iniziative, il sacerdote Marie-Joseph-Louis-Gabriel de Bessonies (1859-1913) – che firmava talora Gabriel Soulacroix – stava dalla parte di Bataille e di Taxil, sostenuto in provincia dal canonico L.-M. Mustel della «*Revue catholique de Coutances*». Piuttosto favorevole a Taxil – con occasionali dubbi, come emerge dalla corrispondenza – era il giornalista Albert Clarin de la Rive (1855-1914), che nel 1894 avrebbe cercato di costruire un volume sulla capacità – veramente satanica – di corruzione morale della massoneria utilizzando anche fonti che non ve-

mente eccessivo. L'opera peraltro è tutt'altro che unanimemente apprezzata nella massoneria, anche americana, contemporanea: cfr. la voce *Pike, Albert* nell'autorevole Henry Wilson Coil, *Coil's Masonic Encyclopedia*, Macoy, New York 1961, pp. 472-475. Sulla carriera reale di Albert Pike – interessante, anche se ben lontana dalle invenzioni del *Diable* – cfr. Frederick Allsopp, *Albert Pike*, Parke-Harper Company, Little Rock (Arkansas) 1898; Walter Brown, *Albert Pike*, tesi di dottorato, University of Texas 1955; Robert E. Duncan, *Reluctant General. The Life and Times of Albert Pike*, E.P. Dutton and Co., New York 1961; e – per una valutazione accademica contemporanea – Mark C. Carnes, *Secret Ritual and Manhood in Victorian America*, Yale University Press, New Haven (Connecticut)-Londra 1989, pp. 133-139. Per una bibliografia cfr. Ray Baker Harris (a cura di), *Bibliography of the Writings of Albert Pike*, Supreme Council 33° Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry, Southern Jurisdiction, Washington D.C. 1957. Pike rispose tra l'altro alla *Humanum genus* di Leone XIII in *A Reply for the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry to the Letter «Humanum Genus» of Pope Leo XIII*, Grand Orient of Charleston, Washington 1884. Non meno assurde sono le conclusioni del *Diable* sui contatti diretti con Lucifero di Albert Gallatin Mackey (1807-1881), anche se in ambiente massonico oggi gli si rimprovera di essere «caduto vittima degli antichi misteri, del magismo, del paganesimo, dell'egittologia e dell'ermetismo [ma non del satanismo] così che le sue opere sono talora rivoltanti nelle loro concessioni alle dottrine dell'adorazione del sole e del sesso» (così l'insospettabile enciclopedia massonica di Coil, *op. cit.*, voce *Mackey, Dr. Albert Gallatin*, pp. 389-391).

[110] «Évêques des États-Unis», «*Mémoires d'une ex-Palladiste Parfaite Initiée, Indépendante*», n. 6, dicembre 1895, pp. 189-192.

nivano dalla fucina di Taxil e Bataille[111]. Altri esponenti dello stesso mondo avevano però ampie riserve su Taxil[112].

Mentre è impegnato a difendersi dagli attacchi, Taxil fa scendere in campo la testimone perfetta, che nessuno potrà contro-interrogare perché nessuno vedrà mai: Diana Vaughan. Nel *Diable*, come si ricorderà, la sorella Vaughan è la controparte simpatica della cattiva Sophie Walder. Il *Diable* terminava facendo cenno a una rivolta di Diana contro l'elezione a Papa luciferiano del Palladismo del Gran Maestro italiano Adriano Lemmi (1822-1906) dopo la morte di Albert Pike. E infatti, in coincidenza con gli ultimi fascicoli del *Diable*, nel marzo del 1894 esce a Parigi il primo numero di una rivista, «*Le Palladium Regénéré et Libre, lien des groupes lucifériens indépendants*», firmata da Diana Vaughan e organo dei «veri» luciferiani in rivolta contro gli pseudo-luciferiani guidati da Lemmi, in realtà satanisti. Tre numeri della rivista saranno pubblicati a Parigi da Pierret, l'ultimo il 20 maggio 1895. Il nuovo Papa satanico così crudelmente colpito dallo scisma stava a Roma – dove effettivamente rivestiva la carica di Gran Maestro della massoneria italiana dal 1885 – e apparentemente non riteneva opportuno reagire. Forse sbagliava, perché dalla vicenda avrebbe avuto qualche danno. Nell'ombra tramava infatti Domenico Margiotta, un calabrese[113] che forse era stato per davvero massone ma che certamente in seguito avrebbe millantato una serie di cariche mirabolanti che non aveva mai ricoperto[114]. Nel 1894 Margiotta si recava a Grenoble, prendeva contatto con monsignor Fava, e annunciava che anche lui – sulla scia di Diana Vaughan, che del resto aveva incontrato e conosceva benissimo – aveva deciso di ribellarsi a Lemmi, di cui era stato compagno nel Palladismo[115]. L'opera di Margiotta veniva rapidamente tradotta in italiano – ma pubblicata, anche nella versione italiana, in Francia – e aveva due edizioni nel corso dell'anno 1895[116].

[111] Albert Clarin de la Rive, *La Femme et l'Enfant dans la Franc-Maçonnerie universelle. D'après les documents officiels de la secte (1730-1893)*, Delhomme et Briguet, Parigi 1894.
[112] Cfr. Michel Jarrige, «"*La Franc-Maçonnerie démasquée*", d'après des fonds inédits de la Bibliothèque Nationale», «*Politica Hermetica*», 4 (1990), pp. 38-51.
[113] Aveva pubblicato uno *Studio-critico-letterario sul calabrese Antonio Jerocades*, Tip. Francesco Mormile, Napoli 1882.
[114] Cfr. Aldo Alessandro Mola, *Adriano Lemmi Gran Maestro della nuova Italia (1885-1896)*, Erasmo, Roma 1985; Id., *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, cit., p. 216.
[115] Domenico Margiotta, *Souvenir d'un trente-troisième, Adriano Lemmi chef suprème des Francs-Maçons*, Delhomme & Briguet, Parigi-Lione 1894.
[116] Domenico Margiotta, *Ricordi di un trentatré. Il Capo della Massoneria Universale*, Delhomme & Briguet, Parigi-Lione 1895 (2ª ed. accresciuta sulla decima francese: *ibid.*, ancora 1895).

Ispirandosi chiaramente al *Diable*, Margiotta accusava anche Lemmi di essere in contatto settimanale (alle tre pomeridiane di ogni venerdì) con un Diavolo, di profanare ostie e di trescare con Sophie Walder e con il diavolo Bitru. Venivano però forniti anche dettagli sospetti relativi alla politica italiana: a Lemmi veniva attribuito un odio veramente satanico per la Francia e un controllo totale del parlamento e del governo Crispi, a cui i Palladisti avevano imposto l'intesa con la Germania e l'Austria ai danni della «figlia primogenita dalla Chiesa» transalpina. Carducci – a sua volta maltrattato – scrivendo a Lemmi da Bologna il 15 dicembre 1894 definiva il libro «tra pazzericcio e birbaccione», «cose da far gemere per la ragione umana»[117]. Ma il testo, che alle diavolerie tratte da Bataille mescolava «nomi veri» di massoni tratti dalla «Rivista della Massoneria Italiana» e allusioni a vecchie disavventure giudiziali di Lemmi, era tutt'altro che scherzoso e rispondeva a uno scopo politico: «smantellare la Triplice [l'alleanza con la Germania e l'Austria] rovesciando Crispi». L'operazione – per quanto ricca di elementi grotteschi – non fu totalmente inefficace, e dietro Margiotta (nonché, contemporaneamente, dietro Taxil) è stata perfino sospettata la mano dei servizi francesi che operavano contro Crispi in funzione antiprussiana[118]. Margiotta, peraltro, scriveva anche per il pubblico francese che aveva decretato lo «strepitoso successo»[119] del *Diable* e di Taxil. A questo era dedicato un nuovo volume sul Palladismo, completo di rituali satanici inauditi e di nuove rivelazioni, e decorato da lettere calorose di vari vescovi francesi (fra cui l'immancabile monsignor Fava) nonché da una benedizione pontificia, rivolta però alla persona di Margiotta e non al volume e singolarmente laconica (tre righe)[120]. In quest'opera si prevedeva la «disfatta» del Palladismo di Lemmi, ad opera di Diana Vaughan, di cui l'ex-massone calabrese pubblicava interessanti lettere e risposte che si erano scambiati come buoni amici e alleati.

L'anno 1895 doveva ormai vedere quello che il giornale cattolico «*La Croix des Ardennes*» avrebbe definito «un avvenimento immenso nell'or-

[117] *Un'amicizia massonica. Carteggio Lemmi-Carducci con documenti inediti*, a cura di Cristina Pipino, Bastogi, Livorno 1991, p. 123.
[118] Cfr. Aldo A. Mola, «Il Diavolo in loggia», in Filippo Barbano (a cura di), *Diavolo, Diavoli. Torino e altrove*, Bompiani, Milano 1988, pp. 257-270; Id., «La Ligue Antimaçonnique et son influence politique et culturelle», cit.
[119] *Ibid.*, p. 262.
[120] Domenico Margiotta, *Le Palladisme culte de Satan-Lucifer dans les Triangles Maçonniques*, H. Falque, Grenoble 1895. Seguirà – sempre di Margiotta – *Le Culte de la Nature dans la Franc-Maçonnerie Universelle*, Société Belge de Librairies, Bruxelles 1895.

dine della grazia, che molti chiamerebbero un miracolo»[121]: la conversione di Diana Vaughan al cattolicesimo e la sua rinuncia definitiva al Palladismo, il cui annuncio – preparato da Léo Taxil con una serie di lettere all'*abbé* de Bessonies, di cui alcune firmate da Diana stessa[122] – comparirà sul più autorevole quotidiano cattolico francese, «*La Croix*» di Parigi, il 12 giugno[123]. In questa storia non si cessa mai di consegnare alle tipografie nuovi giornali – anticlericali, clericali, «palladisti riformati», anti-massonici – e la conversione si traduce subito in un nuovo mensile: «*Mémoires d'une ex-Palladiste Parfaite Initiée, Indépendante*», che cominciano a uscire nel luglio del 1895 pubblicate a Parigi da Pierret e dirette da Miss Diana Vaughan, che ormai si firma «Jeanne-Marie-Raphaëlle» in onore di Giovanna d'Arco (che ha avuto una parte miracolosa nella sua conversione), della Madonna e dell'arcangelo Raffaele. Nel numero 3 del settembre 1895 la rivista offrirà anche una fotografia di Diana – prima della conversione – «in tenuta di Ispettrice Generale del Palladio». L'anno, a quanto pare, era favorevole alle conversioni. In aprile si era convertito Jules Doinel (1842-1902), il fondatore della Chiesa gnostica, le cui opere anti-gnostiche e anti-massoniche venivano raccomandate da Diana Vaughan e che, con lo pseudonimo di Jean Kostka, avrebbe fondato con Taxil nel novembre 1895 una anti-massoneria cattolica, l'effimera Lega del Labaro Anti-Massonico[124]. La rivista di Diana Vaughan supera – avrebbe potuto sembrare impossibile – perfino il *Diable*. Diana rivela tutto sulla sua educazione luciferiana, e svela perfino di avere una diavolessa fra i suoi antenati. Diana discenderebbe infatti dall'esoterista del Seicento Thomas Vaughan, «il Filalete», attivo nella persecuzione anti-cattolica in Inghilterra che aveva ottenuto da Lucifero, pagandola con il sangue dei martiri cattolici, la promessa che una diavolessa – Venere-Astarte, «prima principessa del regno di Lucifero» – gli sarebbe stata data in sposa. Va quindi in America dove, fra gli indiani «Lenni-Lennaps», consuma il matrimonio con la diavolessa, da cui nasce una bimba, Diana, allevata dai pellerossa, e capostipite di una genealogia

[121] «*La Croix des Ardennes*», 23 giugno 1895.

[122] L. Fry, *op. cit.*, pp. 57-62.

[123] «*La Croix*», 12 giugno 1895.

[124] Ho ricostruito la carriera (e la bibliografia) di Doinel nel mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 87-125, discutendo in particolare gli argomenti che sono stati avanzati a favore e contro il carattere genuino della sua conversione al cattolicesimo, che sembra sia stata di breve durata (forse, però, con un ulteriore ritorno alla Chiesa prima della morte) anche a causa della delusione provata al momento della caduta di Taxil.

dove la direttrice delle «*Mémoires d'une ex-Palladiste*» è «la decima a portare questo nome»[125]. Nelle vene della nostra Diana scorre dunque il sangue stesso del Demonio. Se i diavoli di famiglia per Diana si trovano nella parte alta dell'albero genealogico, per Sophie Walder si tratta invece, come sappiamo, del futuro. Diana ne segue con acrimonia gli spostamenti, mentre Sophie è incinta e alla fine del 1896 si dirige a Gerusalemme per dare alla luce l'annunciata nonna dell'Anticristo. La disfida Diana-Sophie occupava largamente le «*Mémoires*», e non c'era spazio per le vicende italiane riservate a un libro separato tutto dedito a mostrare le affiliazioni sataniche di Crispi[126]. Crispi era peraltro ormai caduto dal governo e non si fece in tempo a pubblicare una traduzione italiana[127]. Tramite le «*Mémoires*» cominciamo anche a conoscere una Diana convertita e pia, che si interessa alle vite dei santi e compone una «novena eucaristica» per cui riceverà una benedizione di Leone XIII trasmessa con lettera del cardinale Lucido Mario Parocchi, Vicario di Sua Santità, del 29 novembre 1895.

Diana era però soprattutto impegnata in una battaglia finale e mortale contro nemici anche peggiori di Sophie Walder. Questi nemici – alcuni massoni (come Waite) e alcuni cattolici – accusavano Diana Vaughan addirittura di non esistere. La campagna secondo cui Diana Vaughan era uno pseudonimo letterario di Léo Taxil veniva guidata dalla «*Libre Parole*» di Drumont – per la penna di Gaston Méry – e dalla «*Semaine religieuse de Cambrai*» di monsignor Delassus (naturale conseguenza dei conflitti all'interno del campo anti-massonico che abbiamo avuto occasione di esaminare). I Gesuiti sembravano dividersi fra loro. In Italia, «La Civiltà Cattolica»[128] lodava la «notabilissima miss Diana Vaughan», «chiamata dalle profonde tenebre alla luce di Dio, preparata dalla divina provvidenza, e armata di scienza e di esperienza personale». È la massoneria, scriveva «La Civiltà Cattolica», che «costernata, e per riparo ai gran colpi della fiera viragine, fa spargere che essa non esiste, ed è un

[125] Diana Vaughan, «Mon éducation luciférienne – Chapitre 3», «*Mémoires d'une ex-Palladiste Parfaite Initiée, Indépendante*», n. 6, dicembre 1895, pp. 176-181, e n. 7, gennaio 1896, p. 193.

[126] Diana Vaughan, *Le 33° Crispi. Un Palladiste homme d'État démasqué. Biographie documentée du héros dépuis sa naissance jusqu'à sa deuxième mort*, Pierret, Parigi 1897.

[127] A.A. Mola, «Il Diavolo in loggia», cit., p. 270. Venne invece ricavato un volume dalla rivista: Diana Vaughan, *Memorie di una ex-palladista perfetta iniziata*, Filziani, Roma 1895.

[128] «Le Mopse. Origini, Riti, Gradi, Educazione, Rituale», «La Civiltà Cattolica», serie XVI, volume VII, n. 110, 19 settembre 1896, pp. 666-685.

semplice mito. È un riparo da bambini: ma la massoneria non ne ha verun migliore». Ma sulla rivista francese dei Gesuiti, «*Études*», il padre Eugène Portalié – che abbiamo già visto criticare il *Diable* – sosteneva fermamente che non esisteva nessuna Diana Vaughan. In Germania era ancora un gesuita – il padre Hermann Grüber (1851-1930, che molti anni più tardi si farà promotore perfino di un cauto dialogo con ambienti massonici ma che all'epoca era ostile alla massoneria) – a guidare la campagna contro l'esistenza di Diana Vaughan. Su una rivista devota, il «*Rosier de Marie*» (ottobre 1896), il commendator Pierre Lautier, presidente generale dell'Ordine degli Avvocati di San Pietro e uomo vicinissimo alla curia di Parigi, dichiarava di avere conosciuto Diana Vaughan, ma qualche mese dopo – all'inizio del 1897 – precisava che aveva soltanto visto una signorina «che *gli era stata presentata*» come l'ex-luciferiana e che poteva benissimo averlo ingannato. Il cardinale Parocchi faceva scrivere – tramite i Gesuiti francesi – che aveva semplicemente firmato una lettera di *routine*, che la Santa Sede invia a chiunque mandi in omaggio un volume pio (e un'offerta in denaro, come aveva fatto Diana).

Sui giornali cattolici praticamente di tutto il mondo (Stati Uniti compresi) si dibatte la questione con grande calore. Diana Vaughan rivela che Léo Taxil era stato ricevuto dal Papa, che ne aveva approvato l'opera, già nel 1894, e afferma nel fascicolo dell'aprile 1897 delle «*Mémoires*» che la campagna contro Taxil è la «manovra suprema» di Sophie Walder, che ha dato alla luce la nonna dell'Anticristo il 29 settembre 1896 a Gerusalemme. Diana – peraltro – fa anche qualche passo indietro, e ammette che alcune rivelazioni di Bataille nel *Diable* sono esagerate[129]. Tre episodi avevano, infatti, messo in crisi il partito favorevole all'esistenza di Diana. Anzitutto dal 26 al 30 settembre 1896 si tenne a Trento il primo Congresso anti-massonico internazionale. Taxil, come risulta dalla sua corrispondenza[130], aveva sperato che – grazie alle dimensioni della macchina propagandistica anti-massonica francese, più imponente di quella italiana – le organizzazioni che più o meno controllava potessero impadronirsi del congresso, celebrato con la benedizione del Papa. In realtà furono gli oppositori di Taxil a presentarsi in forze. L'identità fra il dottor Hacks, libero pensatore, e il dottor Bataille, cattolico – che avevano scritto i loro libri nello stesso anno – veniva esposta di fronte ai più qualificati rappresentanti del contro-massonismo cattolico internazionale. Portalié poteva concludere che Trento rappresentata «la fine di una mistificazio-

[129] I testi principali di questa controversia sono raccolti in E. Weber, *op. cit.*, pp. 106-153.
[130] L. Fry, *op. cit.*, pp. 53- 78.

ne», e che era stato ormai dimostrato che l'affare Bataille-Taxil-Diana Vaughan era un «colossale inganno»[131]. In Francia diversi giornali e riviste che avevano trattato benevolmente Taxil – fra cui «*La Croix*» – dopo Trento prendevano le distanze. A Trento tuttavia si era presentato anche Taxil – che si era difeso non senza abilità – spalleggiato dall'*abbé* de Bessonies, che era uno dei vice-presidenti del Congresso, e dal canonico Mustel, che ne presiedeva la prima sessione. Da Grenoble, monsignor Fava giudicava piuttosto vittoriosi Taxil e i suoi alleati e considerava la «condanna a morte di miss Diana Vaughan» – da eseguirsi mediante la sua dichiarazione di non esistenza – «un complotto ordito dai capi della massoneria italiana, tedesca e francese»[132]. Il Congresso, in realtà, aveva nominato una commissione che avrebbe dovuto pronunciarsi su Diana Vaughan, presieduta da un vescovo italiano, monsignor Luigi Lazzareschi. Alla fine del mese di gennaio del 1897 la commissione dichiarava di «non aver potuto raccogliere fino ad oggi alcun argomento perentorio né a favore né contro l'esistenza, la conversione, l'autenticità degli scritti della pretesa Diana Vaughan»[133]. Ma nel frattempo sulla povera Diana si erano abbattuti altri due colpi. Charles Hacks – il dottor Bataille -, chiamato in causa a Trento, si lasciava intervistare dopo il Congresso da «*L'Univers*» e scriveva alla «*Vérité*» e alla «*Libre Parole*», auto-presentandosi come «un giullare letterario» che era sempre rimasto un libero pensatore e che considerava i suoi lettori cattolici «degli imbecilli». Affermava di avere collaborato con altri alla stesura del primo volume del *Diable*, ma di avere fatto pochissimo per il secondo, che era opera di Taxil. Diana Vaughan – concludeva – era per lui «solo un nome vago», su cui non aveva opinioni precise. Queste lettere sono del novembre 1896; qualche tempo dopo Hacks-Bataille si lasciava anche intervistare dalla «*Libre Parole*» – il giornale di Drumont e di Méry, che era sempre stato il più ostile al *Diable* – ricevendo il giornalista (un certo M. Villarmich) in un appartamento sopra al suo ristorante, decorato da vetri cattedrale con l'immagine di Lucifero. Nell'intervista Bataille dichiarava che aveva partecipato alla stesura del *Diable* perché c'era da fare un po' di denaro a spese della «idiozia, sconosciuta ai più, dei cattolici», ma che ormai, da

[131] E. Portalié, *op. cit.*, p. 381.
[132] «*Semaine religieuse de Grenoble*», 14 gennaio 1897. A Trento non mancavano del resto sostenitori della tesi diabolistica: cfr. *Atti del primo Congresso antimassonico internazionale (Trento 1896)*, Trento 1896, e i più completi *Actes du I^er^ Congrès antimaçonnique international*, 2 voll., Desclée, Tournai 1897-1899.
[133] E. Weber, *op. cit.*, pp. 143-144.

diversi anni, si disinteressava dei satanisti. Aveva collaborato con vari pseudonimi a «*L'Illustration*», aveva fatto il fotografo (evidentemente la sua pratica medica non doveva avere un successo eccessivo), e finalmente aveva avuto successo con il ristorante. A proposito di Taxil l'intervistato avrebbe preferito non pronunciarsi, ma infine definiva il carattere del suo amico «molto complicato e difficile da analizzare». Quanto a Diana Vaughan, invitava il giornalista a rivolgersi a Taxil che «gli aveva sempre detto di essere l'agente onorario di Diana»[134]. Hacks, per la verità, aveva detto le stesse cose a un giornalista inglese qualche settimana prima del Congresso di Trento[135], aggiungendo che il suo ateismo era così totale che si era perfino dimesso dalla Società francese di ricerche psichiche perché «questo gruppo ammette l'esistenza del soprannaturale». I giornali inglesi potevano avere poca eco a Sud della Manica, ma non era così per «*L'Univers*» o «*La Libre Parole*».

Mentre Taxil e le «*Mémoires*» di Diana Vaughan erano impegnati a rispondere che il dottor Hacks, molto semplicemente, era stato comperato a caro prezzo dai massoni, sopravveniva – terzo colpo durissimo – una nuova defezione. Si trattava di una «grande manovra» denunciata per la prima volta dalle «*Mémoires*» di Diana nell'aprile del 1896[136] e che sfuggiva ormai a ogni controllo. Dall'Italia Domenico Margiotta andava infatti sostenendo che «la Diana Vaughan che ho conosciuto nel 1889 a Napoli – e a favore della quale, per inciso, non si è mai fatto eccezione alla regola del Pastos[137] – è sempre palladista; la storia della sua conversione è soltanto una mistificazione per ingannare i cattolici. La Diana Vaughan che scrive le «*Memorie di una ex-palladista*», la *Novena Eucaristica*, e così via, e che annuncia *Il 33° Crispi*, è una falsa Diana Vaughan. La sfido a mostrarsi; perché coloro che si servono del nome della Gran Maestra di New York non potrebbero esibire che un'avventuriera, e immediatamente la smaschererei come impostrice. Quanto alla vera Diana Vaughan, le è indifferente che si reciti questa commedia; è la prima a riderne. Diabolizza più che mai nei Triangoli, e ha fatto la pace con Lemmi»[138]. Nei mesi seguenti – durante e dopo il Congresso di Trento – Mar-

[134] L'intervista è riportata in A.E. Waite, *Diana Vaughan and the Question of Modern Palladism. A Sequel to «Devil Worship in France»*, cit., pp. 32-35.
[135] *Ibid.*, pp. 26-27.
[136] D.V., «La Grande Manoeuvre», «*Mémoires d'une ex-Palladiste Parfaite Initiée, Indépendante*», n. 10 (aprile 1896), pp. 314-320.
[137] Si ricorderà che si trattava dell'obbligo di sottoporsi a un rito osceno per accedere agli alti gradi palladisti; secondo il *Diable*, Diana ne era stata dispensata.
[138] D.V., *op.cit.*, p. 316.

giotta rincarava la dose. Giungeva a definire la povera Diana una maniaca sessuale, «un'isterica insaziabile», e a inviare alla «*Libre Parole*» il seguente telegramma datato 2 novembre 1896: «Informazione affidabile: madame Taxil [la moglie di Taxil] è Vaughan. Taxil complice impostura Bataille. Pubblicazione "Diavolo" speculazione con complicità di Taxil-Bataille. Farò seguire copia autografa Taxil. Assumo responsabilità. Margiotta»[139]. Finalmente alla fine del 1896 Margiotta si confessava a «*La France Libre*» di Lione, dichiarando che non aveva mai conosciuto una Diana Vaughan e che si era inventato tutto d'intesa con Taxil, che gli aveva fatto firmare «un contratto barbaro», garantendogli il successo letterario e lasciandogli una parte dei profitti economici del medesimo, ma chiedendo di obbedirgli in tutto pubblicando soltanto quanto Taxil avesse richiesto[140]. Taxil e i suoi amici – che potevano ancora contare sul sostegno del vescovo di Grenoble e del canonico Mustel – rispondevano facendo circolare le smentite di Diana, che si diceva oltraggiata nella sua virtù femminile, e gli opuscoli di certi «E. Viator»[141] e «Adolphe Ricoux» che si battevano con uno zelo tanto più convinto in quanto «Viator» e «Ricoux» altro non erano che nuovi pseudonimi di Taxil medesimo. Diana, sulla difensiva, dichiarava che avendo rifiutato i sacrilegi non aveva potuto essere consacrata Maestra Templare «effettiva», ma la loggia di Louisville l'aveva proclamata Maestra Templare «onoraria». Nel marzo 1897, fascicolo 24 delle «*Mémoires*», promette documenti decisivi per il mese seguente. Taxil, finalmente, riconosce che la questione deve essere risolta: annuncia una conferenza alla sala della Società di Geografia per il 19 aprile 1897, dove darà tutti i chiarimenti e presenterà al pubblico Diana, fino ad allora rigorosamente invisibile.

La caduta di Taxil

Léo Taxil pronuncia la sua attesa conferenza nella serata del 19 aprile 1897. Il testo viene pubblicato sul giornale anticlericale «*Le Frondeur*»[142]

[139] A.E. Waite, *op. ult. cit.*, p. 43.
[140] Interviste citate *ibid.*, pp. 49-50.
[141] E. Viator, *La Vérité sur la conversion de miss Diana Vaughan*, 2 opuscoli, Pierret, Parigi 1895-1896; Id., *Les Suites de la conversion de miss Diana Vaughan*, Pierret, Parigi 1896.
[142] L. Taxil, «Discours prononcé le 19 avril 1897 à la Salle de la Société de Géographie», cit.

e tradotto in varie lingue[143]. Taxil debutta subito, dopo un preambolo abbastanza breve, con la rivelazione: «Non è stato affatto un cattolico che si è dedicato a scrutare, sotto una falsa maschera, l'Alta Massoneria del Palladismo; ma al contrario è stato un libero pensatore che per sua edificazione personale, *non già per ostilità*, venne a spiare nel vostro campo non per undici ma per dodici anni; ed è ... il vostro umilissimo servitore». Taxil non si è dunque arruolato «sotto la bandiera della Chiesa» che «per mistificare». D'altro canto Taxil si presenta come il tipico burlone marsigliese, che ha fatto dello scherzo lo scopo della sua vita. Da ragazzo aveva gettato la città nel panico facendo credere che la rada di Marsiglia fosse minacciata da un branco di terribili pescecani. Successivamente – mentre si trovava in Svizzera – era riuscito a far credere perfino agli scienziati che esistesse sul fondo del Lago Lemano una «città sotto-lacustre». Benché fosse «commosso» nel dover abbandonare le sue amicizie anticlericali al momento della «conversione» simulata, si divertì pure a lasciare delle tracce, dei messaggi cifrati, degli enigmi da cui i più perspicaci fra i suoi vecchi amici potevano capire che egli stava in realtà lavorando nel loro interesse[144]. Convertirsi, afferma Taxil, o meglio far credere alla conversione non è stato facile: ha dovuto inscenare una falsa confessione con un esperto gesuita, ed è riuscito a convincerlo che le sue incertezze derivavano dal timore di confessare il suo più grande peccato, un omicidio. Una volta «convertito» ha pubblicato, afferma, dei veri rituali ma facendo questo «ha reso servigio alla Massoneria francese», giacché la sua «pubblicazione dei Rituali non è stata estranea alle riforme che hanno soppresso pratiche antiquate, divenute ridicole per ogni massone amico del progresso»[145]. Dopo queste prime pubblicazioni – dunque, se si crede alla sua relazione, *prima* dell'inizio della saga di Diana Vaughan – si è recato a Roma ed è stato ricevuto dai cardinali Rampolla e Parocchi e infine dal Pontefice Leone XIII che gli avrebbe chiesto: «Figlio mio, che desiderate?», a cui avrebbe risposto: «Santo Padre, morire ai vostri piedi, in questo momento, sarebbe la mia più grande felicità!». Il Papa avrebbe anche elogiato i suoi lavori e insistito «sulla direzione satanica della Setta»[146]. Ormai Taxil si era convinto di avere successo: monsignor Meurin era venuto a

[143] In Italia apparve come supplemento della «Rivista Massonica» nel 1897; venne ripubblicato come Léo Taxil, *La più grande mistificazione antimassonica*, Edinac, Roma 1949, e quindi recentemente come *La grande mistificazione antimassonica*, ECIG, Genova 1993.
[144] *Ibid.*, pp. 33-50.
[145] *Ibid.*, pp. 18, 55.
[146] *Ibid.*, pp. 60-61.

consultarlo da Port-Louis, e «figuratevi se ebbe delle buone informazioni!»[147]. Imbaldanzito da questi successi aveva allora deciso la mistificazione più grossa: l'invenzione del Palladismo, creato a tavolino con l'aiuto di due soli collaboratori, il dottor Hacks e una dattilografa di famiglia protestante ma libera pensatrice, di remote origini americane, «rappresentante di una fabbrica di macchine per scrivere degli Stati Uniti» di nome Diana Vaughan. Hacks, per la verità, era stato convinto con una manovra di aggiramento, facendogli dapprima credere che qualcosa di vero nel Palladismo ci fosse ma rivelandogli infine che si trattava di una burla. Diana Vaughan ne aveva tratto un certo utile incrementando i lavori di dattilografia «ma non volle mai accettare alcuna somma in regalo. In realtà si divertiva grandemente a questa brillante marioleria; ci prendeva gusto: corrispondere con vescovi e cardinali, ricevere lettere dal segretario particolare del Sommo Pontefice e raccontar loro delle favole da dirsi a notte bianca, informare il Vaticano dei neri complotti luciferiani, tutto ciò la metteva di buonumore, di una festività indescrivibile»[148]. Una Diana Vaughan, dunque, secondo Taxil esisteva davvero: ma non la faceva comparire nella conferenza. Quanto a Margiotta, egli era insieme ingannato e ingannatore: all'inizio aveva agito da solo, non di concerto con Taxil, e aveva sfruttato a suo vantaggio la storia di Diana Vaughan, rallegrandosi che Diana non lo smentisse (del resto poteva bene averlo conosciuto, fra tanti massoni). Negli ultimi mesi aveva indovinato che si trattava di una mistificazione e aveva inventato la storia del contratto con Taxil preferendo «dichiararsi complice piuttosto che cieco»[149]. La *querelle* con Margiotta sarebbe dunque vera, mentre falsa sarebbe quella con Hacks-Bataille, i cui attacchi a Taxil prima e dopo il Congresso di Trento sarebbero stati concordati con Taxil medesimo. Finalmente il giornalista vantava la sua erudizione e la capacità di avere «solidamente costruito» il Palladismo, ingannando persone come «il sig. De La Rive, il quale è l'indagine incarnata, che sezionerebbe al microscopio gli invisibili, e che darebbe dei punti ai nostri migliori giudici d'istruzione». Nell'ultima parte – la più insidiosa per i cattolici – Taxil leggeva le lettere che a Diana Vaughan avevano inviato vari prelati vicini al Santo Padre, ringraziandola della *Novena Eucaristica* e delle offerte, e benedicendo la sua opera (lettere che peraltro erano già note) e notava come la Santa Sede avesse inviato le sue benedizioni a Diana nonostante monsignor Northrop, vescovo cattolico di

[147] *Ibid.*, p. 62.
[148] *Ibid.*, p. 71.
[149] *Ibid.*, p. 75.

Charleston, si fosse «recato apposta a Roma per assicurare il Pontefice che questi racconti erano assolutamente fantastici» e «monsignor Vicario apostolico di Gibilterra» avesse scritto al Papa che la storia dei laboratori segreti nella rocca, una vicenda centrale nel *Diable*, «era un'audace invenzione, che non aveva base assolutamente su nulla, e che era indignato di veder creare tali leggende»[150]. C'è anche un abbozzo di analisi: Taxil pretende di dividere le sue vittime in due «categorie di mistificati». Da una parte «i buoni abati e religiosi che hanno ammirato in Miss Diana Vaughan una sorella massona luciferiana convertita», che hanno peccato soltanto di ignoranza e di ingenuità. Dall'altra Roma, dove non può essere così: «A Roma tutte le notizie sono centralizzate; a Roma non si può ignorare che non vi sono altre massone che le spose, le figlie, le sorelle dei massoni» che partecipano alle società dette di adozione, e che non esiste nessun Palladismo. Roma, insinua Taxil, doveva sapere che si trattava di una mistificazione, ma ha pensato di riuscire a pilotarla e a guidarla per attizzare la campagna anti-massonica. Ora, in ogni caso, la festa è finita per tutti: «Vi annunciai che il Palladismo sarebbe stato atterrato quest'oggi; è successo di più: è stato annientato: esso più non esiste! Mi ero accusato di un assassinio immaginario nella mia confessione generale al padre gesuita di Clamart. Ebbene, mi accuso a voi di un altro delitto. Ho commesso un infanticidio: il Palladismo ora è morto e ben morto; suo padre l'ha assassinato». Qui termina la conferenza, ma non la relazione su «*Le Frondeur*» che nota ancora: «Un tumulto indescrivibile accoglie questa conclusione: gli uni ridono a crepapelle ed applaudono fragorosamente il conferenziere; i cattolici gridano e fischiano. L'abate Garnier monta sopra una sedia e tenta di arringare i presenti; ma la sua voce è coperta dagli urli, parecchi intonano una canzone comica [anticlericale] di Musy: "O sacro cor di Gesù"»[151]. Con la conferenza dell'aprile del 1897 – «il mese degli scherzi», come Taxil non aveva mancato di notare – il panorama anti-massonico cambiava improvvisamente. In una notte sparivano nel nulla il Palladismo, Diana Vaughan, Sophie Walder, il Vaticano luciferiano di Charleston e altre ingegnose creazioni che avevano fatto versare fiumi di inchiostro e riempito migliaia di pagine fra il 1892 e il 1897.

Dopo la famosa conferenza alla sala della Società di Geografia, il caso Taxil continua – naturalmente, non con l'ampiezza di prima – e ne possiamo seguire i postumi lungo tre piste diverse. La prima – come i titoli di coda di certi film – è relativa alla sorte dei protagonisti. Taxil –

[150] *Ibid.*, pp. 80-81.
[151] *Ibid.*, p. 90.

che dopo qualche anno divorzierà e sposerà una delle sue amanti parigine – continua una soddisfacente carriera di autore di opuscoli anticlericali e incrementa ulteriormente le sue entrate attraverso due nuovi pseudonimi: Prosper Manin (che pubblica letteratura pornografica senza il consueto sfondo anticattolico) e Jeanne Savarin, che scrive per le donne pubblicando manuali di cucina e guide delle consumatrici contro le frodi alimentari. La polizia – che continua a sorvegliarlo – lo segue con i suoi rapporti a Sceaux (Senna) dove si installa come tranquillo possidente. Mentre le lettrici di «madame Savarin» ignorano che il vero autore dei libri per le casalinghe è il protagonista del famoso caso di dieci anni prima, Léo Taxil muore – relativamente dimenticato – a Sceaux il 31 marzo 1907. Hacks e Margiotta spariscono ancora più completamente dalla scena: le loro tracce non sono state ritrovate neppure dagli storici. Quanto alla presunta dattilografa e rappresentante di macchine per scrivere Diana Vaughan nessuno l'aveva vista prima del 1897, e nessuno la vedrà in seguito. Nel campo degli ingannati, monsignor Fava offre alla Santa Sede le dimissioni dal suo seggio episcopale di Grenoble, che vengono rifiutate[152]; provato, muore improvvisamente il 17 ottobre 1899. Abel Clarin de la Rive – a cui Taxil aveva reso omaggio come all'unico che gli avesse «dato del filo da torcere» – trascorre la parte rimanente del 1897 a indagare su Diana Vaughan, poco convinto dalla versione taxiliana[153], quindi «si allontana sempre di più dagli adepti della versione satanizzante della massoneria» e continua a combatterla «su basi più razionali» e politiche[154]. Recluterà tuttavia come redattore della sua «*France chrétienne antimaçonnique*» l'esoterista e massone René Guénon (1886-1951), da parte sua interessato a collaborare con il contro-massonismo cattolico per denunciare quelle che riteneva forme «deviate» di massonismo e di occultismo. La collaborazione si interrompe con la guerra e con la morte di Clarin nel 1914. L'*abbé* de Bessonies deve ammettere che l'auto-smascheramento di Taxil ha quasi distrutto i comitati anti-massonici francesi e la rivista «*La Franc-Maçonnerie démasquée*», ma nello stesso anno 1897 trova un collaboratore abilissimo, il sacerdote Henry-Stanislas-Athanas Joseph (1850-1931), che firma con lo pseudonimo di «abbé Tourmentin». Grazie soprattutto a Tourmentin «*La Franc-Maçonnerie démasquée*» si riprende dal colpo del 1897 e conosce anzi il suo maggiore successo nel periodo che va dalla confessione di Taxil al

[152] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 116.
[153] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 62.
[154] M.-F.James, *op. ult. cit.*, p. 74.

1914[155]. Tra i nemici di Taxil, Gaston Méry lancia all'indomani della conferenza alla Società di Geografia là rivista «*L'Écho du merveilleux*» che si ripromette di indagare seriamente – dopo le pseudo-indagini di Taxil e Bataille – negli ambienti spiritisti e occultisti, che dirigerà con successo fino al 1908, l'anno precedente alla sua morte. Monsignor Delassus riceverà i maggiori riconoscimenti per avere messo in guardia i cattolici contro Léo Taxil – prelato della Casa di Sua Santità nel 1904, proto-notario apostolico nel 1911 -; sarà attivo nella campagna contro il modernismo (e denunciato a Roma – che finirà per dargli ragione – per i suoi presunti eccessi); continuerà a scrivere di storia, di dottrina sociale e di massoneria fino alla morte sopravvenuta nel 1921. Il gesuita tedesco Hermann Grüber – uno dei più accaniti nel denunciare Taxil – passerà, come abbiamo accennato, dagli scritti anti-massonici a una serie di incontri discreti per promuovere un dialogo fra Chiesa e massoneria[156], che determineranno notevoli polemiche all'interno del piccolo mondo degli autori cattolici che si occupavano di questioni massoniche. Un altro gesuita, Eugène Portalié, riceverà a sua volta riconoscimenti e lodi per avere intuito il complotto di Taxil, diventerà professore all'Istituto Cattolico di Tolosa e morirà nel 1909. Fra gli avversari massonici di Taxil, Waite all'indomani della conferenza alla Società di Geografia scrive una seconda opera, che contiene una finissima analisi dell'intero caso ma che è rimasta inedita[157]. Waite avrà una lunga vita, sarà coinvolto in tutte le controversie del mondo esoterico dei primi decenni del nostro secolo e morirà durante la Seconda guerra mondiale, nel 1942.

Una seconda serie di postumi del caso Taxil riguarda il conflitto fra Chiesa e massoneria in Francia. Da questo punto di vista molti di coloro che hanno studiato il caso Taxil non ne hanno forse esaminato con sufficiente attenzione il contesto. Lo scontro fra la Chiesa e la massoneria era certamente durissimo – solo così si spiega come Taxil e Bataille abbiano potuto avere successo – ma non bisogna dimenticare che Leone XIII, il Papa della *Humanum genus*, è anche il Papa del *ralliement* dei cattolici alla repubblica laica francese. La Santa Sede di Leone XIII era impegna-

[155] M. Jarrige, *op. cit.*, pp. 39-40 e 51.

[156] Cfr. Luc Nefontaine, *Église et Franc-Maçonnerie*, Éditions du Chalet, Parigi 1990, p. 73.

[157] A.E. Waite, *Diana Vaughan and the Question of Modern Palladism. A Sequel to «Devil Worship in France»*, dattiloscritto, ca. 1897-1898, cit. Ringrazio R.A. Gilbert, biografo di Waite (cfr. il suo *A.E. Waite. Magician of Many Parts*, Crucible, Wellingborough 1987), per avermi cortesemente messo a disposizione il prezioso manoscritto, che ho già avuto occasione di citare.

ta in un gioco politico, culturale e diplomatico molto più complicato di quanto non sia apparso a chi ha spiegato il caso Taxil come la semplice esasperazione di uno scontro frontale. Quando inizia la pubblicazione del *Diable* è ancora vivo Jules Ferry (1832-1893), l'uomo politico massone con cui Leone XIII aveva giocato una complicata politica diplomatica a proposito soprattutto della scuola, definita da uno dei migliori specialisti dell'epoca un «*do ut des*» o anche «un contratto» fra la repubblica laica, guidata da massoni, e la Chiesa[158]. Dopo Ferry, la condanna di Alfred Dreyfus nel 1894 aveva certo segnato un momento di forte scontro fra ambienti clericali e ambienti massonici. Ma anche in questo caso le cose sono più complicate di quanto non sembrino. La nunziatura, la curia di Parigi, il clero vicino ai vescovi che dirige le associazioni – e fra questi l'*abbé* de Bessonies – cercano di impedire qualunque identificazione fra il mondo cattolico e le attività anti-giudaiche di Drumont (il quale, dal canto suo, cercava sistematicamente di sabotare la strategia pontificia di *ralliement* alla repubblica)[159]. Se, come ha scritto uno storico massone, negli anni 1890 «le relazioni fra la Chiesa e la massoneria sono meno semplici di quanto non si pensi» – la politica del *ralliement* esigeva infatti che la diplomazia pontificia mantenesse discretamente aperte linee di contatto con gli ambienti massonici – anche la massoneria dell'epoca era più divisa al suo interno di quanto si sarebbe potuto immaginare: non mancavano neppure logge massoniche riluttanti a schierarsi con Dreyfus e di simpatie antisemite. Nel 1897 (l'anno della confessione di Taxil) una loggia di Nancy «si fa richiamare all'ordine da Parigi per avere rifiutato di iniziare un profano con la sola ragione che si trattava di un ebreo» e nell'Algeria francese (dove l'antisemitismo è rampante) le logge fanno di peggio e procedono all'espulsione degli ebrei già iniziati[160]. Come si vede, le relazioni fra cattolici monarchici intransigenti, coalizioni di destra anti-repubblicane non necessariamente cattoliche, cattolici fedeli alla linea pontificia di *ralliement* alla repubblica e massoni di diverso orientamento politico erano veramente complicate. I canali diplomatici rimangono aperti almeno fino alla morte di Leone XIII e all'avvento di Pio X nel 1903, che coincide con la presidenza del Consiglio in Francia di un

[158] Pierre Chevallier, *La Séparation de l'Église et de l'école. Jules Ferry et Léon XIII*, Fayard, Parigi 1981, p. 420.

[159] Cfr. Pierre Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. 3. La Maçonnerie: Église de la République (1877-1944)*, Fayard, Parigi 1975, pp. 71-95.

[160] Lucien Sabah, «Les Fiches Bidegain, conséquences d'un secret», «*Politica Hermetica*», 4 (1990), pp. 68-90 (p. 70 e p. 75).

autentico fanatico anticlericale, Émile Combes (1835-1921), l'uomo che caccia le congregazioni religiose dalla Francia e rompe le relazioni con la Santa Sede. Combes era stato iniziato alla massoneria nel 1896[161]. A quell'epoca, inoltre, era in gestazione il caso delle *fiches*, vera controparte del caso Taxil, che avrebbe permesso agli ingannati da Taxil come l'*abbé* de Bessonies di concludere che, dopo tutto, rideva bene chi rideva ultimo.

Nell'anno stesso in cui iniziava la pubblicazione del *Diable* veniva iniziato alla massoneria Jean-Baptiste Bidegain (1870-1926), la cui carriera meriterebbe un parallelo con quella di Taxil che non è stato finora tentato dagli storici. Militante dei Circoli cattolici di Albert de Mun, poco dopo i vent'anni Bidegain aveva dichiarato di essersi convertito dal cattolicesimo al libero pensiero. Come per Taxil, ci si è chiesti a lungo se la sua conversione laica sia stata, almeno in un primo momento, sincera. Come il neo-convertito Taxil, il neo-convertito Bidegain prende delle iniziative singolari, ma si rimane perplessi quando si vedono le autorità massoniche del Grande Oriente lasciargli fondare una loggia, l'Action Socialiste, che per statuto è «composta esclusivamente di socialisti», si consacra a «una propaganda intensiva» a favore delle dottrine socialiste ed è chiusa in linea di principio (anche se si faranno delle eccezioni) agli ebrei, sospettati di essere anti-socialisti e agenti del grande capitale[162]. Le tirate socialiste e anticlericali del fratello Bidegain avrebbero dovuto mettere in sospetto le autorità massoniche, che al contrario gli proposero di lavorare a tempo pieno al Grande Oriente di cui divenne vice-segretario nel 1900. Si trattava di una interessante posizione, tanto più che Bidegain si trovava a lavorare in un dipartimento delicato. Convinto della necessità di epurare l'esercito – che nel caso Dreyfus aveva manifestato sentimenti nazionalisti e anti-repubblicani – il Grande Oriente aveva cominciato a schedare minuziosamente tutti gli ufficiali francesi, trasmettendo le schede – le famose *fiches* – al ministro della Guerra, il generale Louis-Joseph-Nicholas André (1838-1913), che non era massone ma era un libero pensatore anticlericale amico intimo di Combes. La maggior parte delle *fiches* sono state distrutte, ma quelle che rimangono mostrano quale tipo di informazioni contenessero: i militari che non dovevano assolutamente essere promossi

[161] Voce *Combes*, in Daniel Ligou (a cura di), *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, 2ª ed., Presses Universitaires de France, Parigi 1987, p. 274.

[162] Il documento di fondazione, che si trova nel fascicolo relativo alla loggia l'Action Socialiste presso gli archivi del Grande Oriente a Parigi, è stato pubblicato da L. Sabah, *op. cit.*, pp. 75-77.

venivano decorati da epiteti come «clericale militante», «clericanaglia», «spirito gesuitico»; talora le informazioni erano anche più precise: «va a Messa», «porta delle candele alle cerimonie religiose», «è andato a ricevere le Ceneri» e perfino «ha partecipato alla Prima Comunione della figlia»[163]. Il sistema delle *fiches* era evidentemente odioso[164] e, se scoperto, avrebbe provocato sicuri contraccolpi nell'opinione pubblica. Al Grande Oriente giunse nel 1902 la voce che un agente – chiamato in codice «GT 104» – in contatto con la curia di Parigi e con la destra nazionalista si era infiltrato nella massoneria per indagare sulle *fiches*. L'indagine sulla segnalazione anonima fu affidata dal Grande Oriente a Bidegain, il quale concluse che si trattava di fantasie e che non c'era da preoccuparsi. Si può immaginare quanto la sua inchiesta fosse stata accurata: infatti «GT 104» era lo stesso Bidegain. Seguire le peripezie del caso delle *fiches* ci porterebbe lontano dal nostro studio: sarà sufficiente dire che, a tempo debito, Bidegain si rivelerà per l'infiltrato che era e consegnerà un buon numero di *fiches* (sembra contro un'importante somma in denaro) ai deputati della destra nazionalista Gabriel Syveton (1864-1904) e Jean Guyot de Villeneuve (1862-1907). Quest'ultimo, il 28 ottobre 1904, lesse estratti dalle *fiches* alla Camera dei Deputati francese, e Syveton si tolse il gusto di schiaffeggiare il generale André. Lo schiaffo non piacque anche ad alcuni deputati dell'opposizione, e il governo Combes si salvò per qualche mese, ma cadde travolto dallo scandalo nel successivo gennaio 1905. È interessante notare che Bidegain aveva seguito le istruzioni di un gruppo di «congiurati» anti-massonici tra cui figurava in primo piano l'*abbé* de Bessonies: anzi, il deputato de Villeneuve all'inizio diffidava di Bidegain proprio in quanto presentato da qualcuno come de Bessonies che si era già fatto ingannare da Léo Taxil[165]. In realtà, come ha notato Pierre Chevallier, il ruolo di de Bessonies è stato esagerato ad arte nelle prime versioni cattoliche dell'*affaire* per far passare in secondo piano il vero protagonista dell'operazione, Louis-Henri Odelin, il potente vicario generale dell'arcivescovo di Parigi, considerato l'eminenza grigia della diocesi e in diretto contatto con Roma. Odelin voleva che le *fiches* venissero scoperte,

[163] Cfr. François Vindé, *L'Affaire des fiches 1900-1904. Chronique d'un scandale*, Éditions Universitaires, Parigi 1989, pp. 61-62.

[164] Secondo Daniel Ligou, voce *Fiches*, in Id., *op.cit.*, p. 453, «i massoni attuali del Grande Oriente [di Francia] pensano che Combes e André hanno fatto molto bene ad epurare l'esercito, ma che era al di fuori dei compiti del Grande Oriente giocare un ruolo attivo in questa politica».

[165] F. Vindé, *op. cit.*, p. 90.

ma non voleva che si dicesse che l'infiltrazione di Bidegain derivava da un complotto clericale: riuscì ammirabilmente in entrambi gli scopi[166]. La conclusione della vicenda fu tragica per i protagonisti di parte cattolica: poco dopo la denuncia alla Camera il deputato Syvetón morì asfissiato dal gas e, benché il caso sia stato archiviato come incidente o suicidio, la tesi dell'omicidio sembra oggi probabile a molti storici[167]. Bidegain – che aveva dovuto scappare dalla Francia – venne inseguito dalla fama di «venduto» e «traditore» e finì per suicidarsi nel 1926, in seguito peraltro ad uno scandalo non direttamente collegato all'affare delle *fiches*. Guyot de Villeneuve, vittima di un incidente automobilistico, morì in clinica e i suoi amici – probabilmente ormai in preda a un «complottismo» esasperato – denunciarono «le cure "particolari" di un infermiere massone»[168]. Odelin, il suo collaboratore de Bessonies e i loro referenti a Roma non cantarono – con comprensibile discrezione – vittoria: ma in realtà avevano vinto. Nessuno poteva essere più ostile alla Chiesa di Combes, e Combes cadde dal suo posto di primo ministro in conseguenza del caso delle *fiches*. Dopo lo scandalo l'anticlericalismo e l'influenza della massoneria sulla politica francese si avvieranno a un lento ma inarrestabile declino. Il caso Taxil e il successivo caso Bidegain – comunque li si interpreti – sono strettamente legati. Taxil aveva insegnato ai cattolici che non dovevano cercare negli archivi della massoneria francese prove dell'adorazione del Demonio e reliquie di Lucifero, ma documenti di un'influenza sempre più invadente sulla società e sulla politica. Trovarono le *fiches*: e non avrebbero potuto trovare di meglio.

Un ultimo ordine di conseguenze del caso Taxil riguarda la ricerca della verità dietro la conferenza del 1897 alla Sala di Geografia, cioè la ricerca di Diana Vaughan. Come abbiamo visto, Clarin de La Rive indagò per qualche mese dopo le rivelazioni di Taxil in aprile. Pensò perfino di intervistare una veggente, benché questo «gli ripugnasse». Non era convinto che una Diana Vaughan non esistesse, perché – come riferiva in una lettera all'amico Emmanuel Bon – «monsignor Bellard, vescovo di Carcassonne, aveva dichiarato nel corso di un ritiro ecclesiastico, di fronte a novecento preti, di avere visto e parlato in un convento con Diana Vaughan». In un'altra lettera allo stesso corrispondente, il 31 ottobre 1897 segnalava «la presenza di D. Vaughan in Inghilterra»[169]. In seguito

[166] P. Chevallier, *op. ult. cit.*, pp. 100-108.
[167] Cfr. *ibid.* e F. Vindé, *op. cit.*
[168] F. Vindé, *op. cit.*, p. 198.
[169] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, pp. 61-62.

– come abbiamo accennato – Clarin de La Rive ritenne più prudente tenersi lontano dai lati diabolistici dell'anti-massonismo, ma è sul materiale da lui raccolto nel giro di qualche mese del 1897 che si fonda tutta la polemica (che arriva sostanzialmente fino ai giorni nostri) secondo cui Taxil avrebbe mentito ancora una volta alla sala delle Società di Geografia e avrebbe «tradito» Diana Vaughan – la cui storia sarebbe stata, a eccezione di qualche dettaglio, vera – «consegnandola» ai massoni e ai satanisti. Per la verità l'ultima impressione di Clarin nella corrispondenza con Emmanuel Bon era piuttosto che Diana fosse «ritornata al Palladismo». L'idea di una Diana tradita e venduta era emersa alla fine dell'estate 1897 in un opuscolo dal titolo *La verità su Miss Diana Vaughan la Santa e Taxil il Tartufo*, pubblicato a Tolosa, in cui si apostrofava Taxil come miserabile, chiedendogli: «Che cosa hai fatto di Diana Vaughan, che la tua finta amicizia, che lei credeva sincera, ha perduto? È certo che sarà stata perlomeno rapita». «I suoi irriducibili nemici» si domandava l'opuscolo «l'avranno soppressa e mandata in Paradiso a raggiungere la sua beata patrona [Giovanna d'Arco]? Ne sono ben capaci». In realtà dietro l'improbabile nome dell'autore – un certo *abbé* de la Tour de Noé[170] – si nascondeva il solito Taxil, che aveva voluto dare ancora questa coda alla sua manovra. La tesi dell'esistenza di Diana Vaughan non sarà tuttavia mai abbandonata in ambienti anti-massonici «diabolistici» e riemergerà in forze negli anni Trenta con gli opuscoli di «Spectator»[171] e del «Bibliofilo Hiram» (Emmanuel Bon)[172] e soprattutto con il volume di Leslie (o Lesley) Fry (pseudonimo dell'autrice anti-massonica russo-americana Paquita Shishmarev, una delle più attive sostenitrici dell'autenticità dei *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*[173]) del

[170] (Abbé) de la Tour de Noé, *La vérité sur Miss Diana Vaughan la Sainte et Taxil le Tartufe*, s.e., Tolosa, 1897.

[171] Spectator, *Le Mystère de Léo Taxil et la Vraie Diana Vaughan*, Parigi 1930.

[172] Bibliophile Hiram, *Diana Vaughan a-t-elle existé?*, Éditions «RISS», «Gerusalemme» (ma in realtà Parigi) 1931, che raccoglie una serie di articoli apparsi sulla «*Revue internationale des sociétés secrètes*» fra l'agosto 1929 e il dicembre 1930.

[173] I *Protocolli* – che si presentano come un tenebroso piano ebraico per la conquista del mondo – erano stati pubblicati in russo nel 1903 (versione ridotta sul giornale «*Znamia*», a puntate dal 26 agosto al 7 settembre) e nel 1905 (opuscolo senza editore, San Pietroburgo), ma lanciati tra i russi dell'emigrazione con un'edizione in lingua russa a Parigi e tra il pubblico occidentale con una pubblicazione sul «*Times*» di Londra ed edizioni in tedesco, francese, polacco, italiano nel 1920 (bibliografia completa delle edizioni fino al 1991 in Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*, 2 voll., Berg International, Parigi 1992, vol. I, pp. 365-403). I *Protocolli* mettono in scena certamente un complotto «diabolico», ma non si riferiscono direttamente al satanismo e non fanno quindi parte della no-

1934[174]. Il metodo di «Hiram» consiste nel mettere in luce come molte informazioni che vengono fornite nelle letteratura firmata Diana Vaughan sono da una parte vere e confermate da fonti indipendenti, dall'altra pubblicate per la prima volta. Se si trattava di un complotto anticlericale, perché dare informazioni inedite? Se ne deve concludere che per i cattolici «*non* è opportuno attaccare le «*Mémoires*» di Diana Vau-

stra storia. Nel 1921 il *Times* – che si era trovato al centro di feroci polemiche per avere divulgato i *Protocolli* nel 1920 – pubblicò (16-17-18 agosto 1921) un articolo di Philip Graves che dimostrava come chiunque avesse redatto i *Protocolli* avesse largamente e letteralmente plagiato un'opera dell'avvocato radicale parigino Maurice Joly, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique de Machiavel au XIX^e siècle*, A. Mertens, Bruxelles 1864, sul «complotto» tirannico di Napoleone III. Per la stessa pista si era mosso in Francia il padre gesuita Pierre Charles, che sarà per vent'anni uno dei più tenaci avversari dei *Protocolli* (cfr. il suo *Les Protocoles des Sages de Sion*, Casterman, Parigi-Tournai 1938). La derivazione da Joly è innegabile, e gli storici moderni hanno rintracciato documenti sufficienti per concludere che i *Protocolli* furono confezionati a Parigi negli anni 1897-1898 dai servizi segreti zaristi diretti in Francia da Piotr Ivanovic Ratchkovsky, che, tramite l'amico Alexis Nikolaevic Soukhotin, fece pervenire il testo allo scrittore antisemita russo Sergei Alexandrovic Nilus, che ne curò la pubblicazione. Tra coloro che avevano prestato fede ai *Protocolli* già nel 1920 c'era monsignor Ernest Jouin – sui cui ritorneremo fra breve – che li aveva pubblicati con una sua introduzione: *Le Péril judéo-maçonnique. Vol. I: Les «Protocols» des Sages de Sion*, R.I.S.S. – Émile Paul, Parigi 1920. Dopo la smentita del *Times* monsignor Jouin accennò ancora ai *Protocolli* ma fu un gruppo di russi, con Leslie Fry, a convincere il prelato a riprendere in forze l'offensiva, culminata nel libro di Leslie Fry, *Le Retour des flots vers l'Orient. Le Juif, notre maître*, R.I.S.S., Parigi 1931, che è all'origine della tesi – sostenuta ancora oggi – secondo cui Joly aveva avuto tra le mani i *Protocolli* (che sarebbero già esistiti nel 1864) ed era stato lui a plagiarli per il suo libro. Sembra che alcuni collaboratori francesi deplorassero l'influenza di una *lobby* russa su monsignor Jouin negli ultimi anni della sua vita (ringrazio per questa informazione i professori Émile Poulat e Pierre Barrucand, che hanno avuto accesso a documenti difficilmente consultabili su monsignor Jouin). Sui *Protocolli* la polemica non si è spenta ancora oggi; lo studio più comprensivo è ora quello di P.-A. Taguieff, *op. cit.* (che aggiorna e supera Norman Cohn, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Harper & Row, New York 1967, tr. it.: *Licenza per un genocidio. I «Protocolli degli Anziani di Sion»: storia di un falso*, Einaudi, Torino 1969); in chiave più divulgativa: Sergio Romano, *I falsi Protocolli. Il «complotto» ebraico dalla Russia di Nicola II a oggi*, Corbaccio, Milano 1992. La storia dell'antisemitismo può essere letta come storia della «demonizzazione» degli ebrei, ma in senso metaforico: gli ebrei raramente vengono accusati di commercio con il Demonio, anche se spesso vengono loro attribuiti riti sessuali e omicidi rituali simili a quelli di cui saranno accusati i satanisti (cfr. Joel Carmichael, *The Satanizing of the Jews. Origin and Development of Mystical Anti-Semitism*, Fromm, New York 1992).

[174] L. Fry, *Léo Taxil et la Franc-Maçonnerie. Lettres inédites publiées par les amis de Monseigneur Jouin*, cit., pp. 396-443.

ghan!»[175]. Leslie Fry ripubblica «Spectator» e rivela che sotto questo pseudonimo si nascondeva una compilazione, costruita dal polemista anti-massonico cattolico monsignor Ernest Jouin (1844-1932), protonotario apostolico di Pio XI (la cui vocazione anti-massonica derivava d'altronde da un incontro con Bidegain), fondatore nel gennaio 1912 e direttore della «*Revue internationale des sociétés secrètes*», personaggio controverso ma di cui non è stata mai discussa la santità personale, tanto che si è tentato di introdurne perfino la causa di beatificazione[176].

Si può ipotizzare – sulla base del contenuto, dello stile e della corrispondenza con Emmanuel Bon a cui abbiamo fatto riferimento – che il manoscritto pervenuto nelle mani di monsignor Jouin o era stato scritto da Clarin de La Rive o comunque riportava informazioni trasmesse da lui. Gli argomenti principali di questo testo a sostegno dell'esistenza di Diana Vaughan sono tre. In primo luogo, non si è riusciti in nessun modo a rintracciare una dattilografa e agente di una società di macchine per scrivere americana che vivesse a Parigi negli anni 1895-1897 e che si chiamasse Diana Vaughan: almeno su questo punto Taxil ha – ancora una volta – mentito. Del resto Clarin de La Rive nel 1897 ha pubblicamente sfidato – per due volte, sui giornali parigini – Taxil a mostrare in pubblico la presunta dattilografa, e Taxil non ha risposto. In secondo luogo, una Diana Vaughan era stata presentata a diverse persone, per cui si deve escludere che esistesse soltanto nell'immaginazione di Taxil. Naturalmente la spiegazione di quest'ultimo alla Società di Geografia era che si trattava della famosa dattilografa. Ma in realtà le persone che hanno visto Diana Vaughan hanno unanimemente dichiarato che si trattava di una gran signora dai modi raffinati (dunque non poteva essere neppure – come credeva Margiotta – la moglie di Taxil, che era di origini operaie), e una gran signora (tanto più alla fine dell'Ottocento) non si sarebbe piegata a fare la dattilografa. La terza prova dell'esistenza di Diana Vaughan ha a che fare con l'oscura vicenda di un convento di suore di Loigny, in rivolta contro Roma, le quali sostenevano che il personaggio che si faceva passare per Leone XIII non era il vero Pontefice, e che quest'ultimo veniva tenuto prigioniero. Il 13 marzo 1897 una Diana Vaughan si era recata a Loigny, aveva parlato con il parroco locale e con quello di un paese vicino (Patay) e si era fatta infine dissuadere dal visitare le suore ribelli. Intervistati da Clarin de La Rive, il parroco di Loigny e quello di Patay avevano riconosciuto la loro visitatrice nella «Diana Vaughan» la cui fo-

[175] B. Hiram, *op. cit.*, p. 165.
[176] Cfr. M.-F. James, *op. ult. cit.*, pp. 156-158.

tografia era apparsa sulle «*Mémoires*». Poco dopo la visita di *una* Diana Vaughan a Loigny, chi scriveva sulle «*Mémoires*» – e firmava Diana Vaughan – aveva ringraziato Dio per essere sfuggita a una tentazione (senza spiegare quale) e, dopo aver ricostruito la questione di Loigny, tempi e luoghi sembrano coincidere con una tentazione di mettersi dalla parte delle suore ribelli. Il testo conclude che «tutto su Diana Vaughan deve essere ripreso da capo, indipendentemente da quanto ha detto Taxil, a causa del fatto cruciale di Loigny»[177].

La controversia, come si vede, non era finita. Visti dalla parte di molti massoni – e di alcuni storici – questi tentativi degli anni 1930 dimostravano semplicemente che i cattolici erano incorreggibili, non volevano ammettere di essere stati beffati e correvano ancora dietro a Diana Vaughan. Peraltro il massone che aveva studiato la vicenda più a fondo – Waite – era giunto a conclusioni meno drastiche. Waite era sicuro – sulla base di una minuziosa inchiesta condotta in America – che «nessuna Diana Vaughan vissuta nel secolo XIX negli Stati Uniti aveva avuto relazioni con la famiglia inglese dell'esoterista Thomas Vaughan» (1622-1666), di cui «Diana» si dice discendente nelle «*Mémoires*»[178]; e che a Louisville (Kentucky), dove la famiglia di Diana avrebbe dovuto essere stata fra le più importanti, nessuno aveva mai sentito parlare né di una ricca famiglia Vaughan né, specificamente, di una Diana Vaughan. Qui, però, le certezze di Waite si fermavano. Egli giudicava «improbabile» la storia della dattilografa raccontata da Taxil. Menzionava invece un curioso documento secondo cui ci sarebbe ragione di credere che una persona chiamata Diana Vaughan non fosse sconosciuta in America. Si tratta di un manoscritto inedito che circolava in ambienti americani, la cui autenticità secondo Waite era confermata da fonti credibili: «un'intervista con Mr. William Oscar Roone, cassiere della National Bank of Ohio, un vecchio amico di Albert Pike. Nel corso dell'intervista dice di avere conosciuto a lungo una Diana Vaughan che si trovava in uno stato mentale tale da necessitare delle cure dei medici. La sua famiglia, composta di onorevoli [ma non ricchi] protestanti del Kentucky, era stata costretta a confinarla in un ospedale psichiatrico circa sei o sette anni prima [del 1897]. Ma dopo pochi mesi era stata dimessa, e si riteneva che fosse guarita. Il luogo dove si trova attualmente è sconosciuto a Mr. Roone, ma è abbastanza

[177] L. Fry, *op. ult. cit.*, p. 410.

[178] Del resto, Diana aveva confuso Thomas Vaughan – il cui pseudonimo era Eugenio Filalete – con un altro esoterista dello stesso secolo, la cui identità non è stata identificata con certezza, che firmava Ireneo Filalete.

probabile che sia riapparsa ad un certo punto a Parigi e sia caduta nelle mani di persone che hanno sfruttato la sua malattia. Giacché si tratta di un'orfana maggiorenne, i suoi parenti americani sopravviventi non hanno potere su di lei; lo zio è l'unica persona che potrebbe esercitare una qualche autorità, ma è molto vecchio, ha perso la pazienza con lei, chiede solo di morire in pace e si è rifiutato di intervenire in qualunque modo». Prudente, Waite aveva concluso che «se si ritiene che questa relazione – di cui non ho potuto vedere l'originale – non sia l'ennesimo prodotto dei cospiratori, la questione potrebbe essere ritenuta conclusa»[179].

Molte domande e alcune risposte

Il caso Bataille-Taxil-Vaughan è il maggiore episodio di anti-satanismo degli ultimi due secoli. È anche una fonte da cui un certo anti-satanismo (perfino oggi) esita a staccarsi completamente. Era quindi necessario esaminare il caso nei dettagli: anche se il lettore potrà ora obiettare che dai dettagli non vengono risposte chiare. Vale la pena, quindi, di riformulare le domande più importanti sul caso Taxil, per vedere a quali fra queste è possibile oggi rispondere.

I testi di Taxil, «Diana Vaughan», «Bataille» sono attendibili?
In termini generali non vi è alcun dubbio che si tratti di mistificazioni. La trama di fondo di tutto l'episodio è falsa, molti dettagli sono falsi, e i volumi e le riviste sono stati pubblicati con un intento malizioso. Sul piano particolare, invece, non si può affermare che tutto quanto compaia in questa letteratura sia falso. Era quasi impossibile mettere insieme più di diecimila pagine senza utilizzare molteplici fonti, e quindi senza incappare – perfino non volendolo – in documenti ed episodi veri. È anche possibile che alcuni episodi veri – che i cospiratori preferivano far credere falsi – siano stati intrecciati con altri di falsità evidente per sviare futuri ricercatori. Ci si deve comportare con Taxil, «Diana» e «Bataille» come con qualunque testimone falso di un normale processo penale. La sua testimonianza non può essere utilizzata. Ma se alcuni dei fatti riferiti dal testimone falso sono anche riferiti da altri testimoni attendibili, o risultano da documenti la cui autenticità può essere stabilita, il fatto che li abbia riferiti *anche* il testimone falso

[179] A.E. Waite, *op. ult. cit.*, pp. 92-99.

non prova la loro falsità. Naturalmente, seguire questo metodo è faticoso. Implica da una parte che si smetta di utilizzare (come un certo anti-massonismo fa ancora) i libri di Taxil come fonte; dall'altra che si smetta di eliminare con troppa rapidità come falso (come fanno alcuni apologisti della massoneria) qualunque elemento che si trovi *anche* in Taxil, prima di verificare se non sia per caso confermato da fonti indipendenti e più attendibili.

Chi ha scritto i libri e gli articoli firmati «Dr. Bataille» e «Diana Vaughan»?

Nel suo insieme questa letteratura è, come abbiamo visto, sterminata: oltre diecimila pagine. Non può avere scritto tutto Taxil da solo. Il dottor Charles Hacks – come dimostra l'opera firmata con il suo vero nome, *Le Geste* – era tutt'altro che illetterato, e non c'è ragione di mettere in dubbio la sua asserzione secondo cui ha scritto (con altri) il primo volume del *Diable*, mentre è stato sostanzialmente Taxil a scrivere il secondo. Interessante è anche l'affermazione del dottor Hacks – nelle interviste che abbiamo citato – secondo cui c'era un gruppo di scrittori che preparavano i fascicoli del *Diable*, mentre Taxil nella conferenza alla Sala di Geografia insisteva di non avere avuto «che due ausiliari»: Hacks e la famosa «dattilografa» Diana Vaughan[180]. Si può concludere che la maggioranza del materiale – anche non firmato da lui – sia stato predisposto da Taxil, ma non è credibile che abbia scritto tutto senza collaboratori: fra questi, il dottor Hacks ha avuto probabilmente una parte maggiore di quella che normalmente gli viene attribuita.

Quali sono le fonti della letteratura prodotta da Taxil e dai suoi ausiliari?

Diecimila pagine non avrebbero potuto essere prodotte in pochi anni senza fare abbondantemente ricorso a fonti precedenti. Da questo punto di vista non è stata prestata sufficiente attenzione alla campagna anti-satanista degli anni 1860, nel corso della quale il solo Bizouard – nella sua opera maggiore – aveva riempito quattromila pagine. Benché abbiano utilizzato una grande pluralità di fonti (comprese fonti che si premuravano di denunciare come sospette, per esempio le opere di Rosen), Taxil e i suoi collaboratori hanno letteralmente saccheggiato la letteratura anti-satanista degli anni 1860, e anche autori precedenti

[180] L. Taxil, *op. ult. cit.*, p. 74.

(perfino Berbiguier con le sue larve, anche se si sono guardati bene dal citarlo). La letteratura del caso Taxil non nasce dal nulla: erano disponibili in Francia migliaia di pagine di polemica anti-satanista, ed erano trascorsi dalla sua voga una trentina d'anni, per cui ci si poteva arrischiare a saccheggiarla senza rischiare di essere troppo facilmente scoperti.

È esistito il Palladismo?

Occorre distinguere fra l'esistenza di un ordine occulto chiamato Palladio o Palladismo *prima*, *durante* e *dopo* il caso Taxil. Prima del caso Taxil – come ha notato Waite, una delle cui attività più care era quella di collezionare nomi di ordini massonici e semi-massonici per le sue enciclopedie[181] – è esistito nell'enorme sottobosco di società segrete para-massoniche europee del Settecento un Ordine del Palladio, costituito nel 1737, che sembra avere sempre avuto pochi membri, «non ha lasciato tracce degne di nota» e certamente non era satanista[182]. È certo che quest'ordine non esisteva più negli anni 1890. Si può credere a Waite come enciclopedista – pur dissentendo da altre sue idee – quando ci dà «la sua onorevole assicurazione che è estremamente improbabile che l'esistenza di un Ordine Palladista possa essermi sfuggita se avesse avuto la millesima parte della diffusione che gli è stata attribuita»[183]. Gli storici conoscono abbastanza bene il personaggio di Albert Pike per escludere che abbia mai avuto a che fare con un Ordine Palladista, e certamente tutto quanto riguarda il Palladismo come retro-massoneria onnipotente è puramente fuorviante e mistificatorio. Curiosamente, *dopo* il caso Taxil – e ispirati dalla letteratura taxiliana – nacquero effettivamente dei gruppi palladisti, che riproducevano per quanto possibile (giacché non era facile fare apparire Moloch in forma di coccodrillo) i rituali descritti nel *Diable* e nelle pubblicazioni firmate Diana Vaughan. Questi strani personaggi furono incontrati negli anni 1930 dall'infaticabile Pierre Geyraud, che possiamo considerare a suo modo attendibile, e che chiama due gruppi parigini «neo-palladisti». È del tutto evidente che i rituali e la terminologia di questi gruppuscoli – uno dei quali aveva perfino nominato un «Papa Nero» – deri-

[181] Cfr. la sua *A New Encyclopedia of Freemasonry*, 2 voll., Rider, Londra 1921, dove l'articolo «Palladian Freemasonry» (vol. II, pp. 251-264) riassume il caso Taxil.
[182] A.E. Waite, *Diana Vaughan and the Question of Modern Palladism*, cit., p. 112.
[183] *Ibid.*, p. 113.

vano dalla letteratura di Taxil, e non costituiscono la prosecuzione di presunti gruppi che sarebbero esistiti alla fine del secolo scorso[184]. Ancora una volta, era stata la vita a imitare l'arte, e non viceversa.

È esistita una Diana Vaughan?

È uno dei quesiti che, allo stato degli atti, non possono avere una risposta assolutamente sicura. Come abbiamo visto, Waite e Clarin de La Rive – da sponde opposte – erano d'accordo nel considerare la storia della dattilografa parigina incredibile. L'episodio di Loigny – su cui insistono negli anni 1930 i sostenitori dell'esistenza di Diana Vaughan, legati alla «*Revue internationale des sociétés secrètes*» – conferma i dubbi sulla tesi della dattilografa, ma non è incompatibile con l'ipotesi verso cui inclina Waite secondo cui Taxil e alcuni suoi amici avrebbero approfittato di una persona di mente instabile, che aveva conosciuto gli ospedali psichiatrici ed era affetta da manie di grandezza. Come sanno gli psichiatri, gli atteggiamenti da gran signora e anche una forma di mitomania convincente per alcuni interlocutori non sono incompatibili con la malattia mentale. Quello che è certo è che Taxil doveva servirsi di una qualche persona di sesso femminile (che non poteva essere sua moglie, non abbastanza elegante e del resto troppo nota per la sua gestione della libreria anticlericale), dal momento che fu in grado di mostrare «Diana Vaughan» a una serie di testimoni insospettabili. D'altro canto – nonostante le ingegnose ricostruzioni di Leslie Fry e di altri – non è credibile che «Diana Vaughan» fosse veramente chi la letteratura che veniva diffusa sotto il suo nome lasciava intendere che fosse. Infatti – come dimostra fra gli altri Waite – non c'è traccia di un suo passaggio negli ambienti americani che dovrebbe avere frequentato, e prestare fede alla storia di Diana Vaughan in generale significa prestare fede all'esistenza di un Palladismo luciferiano negli anni 1870-1890, che può essere invece con buone ragioni esclusa. Infine, Diana Vaughan si occupa continuamente di Sophie Walder e di suo padre, e non vi è la benché minima traccia di una «autorità generale» (e neppure di un leader locale) della Chiesa mormone negli anni fra il 1860 e il 1900, a Salt Lake City o nelle missioni europee, che abbia avuto come cognome Walder[185].

[184] Pierre Geyraud, *Les Religions nouvelles de Paris*, Émile-Paul Frères, Parigi 1937, pp.159-171.

[185] È questo il risultato di un'indagine che chi scrive ha condotto personalmente presso gli Archivi della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, Salt Lake City, Utah.

Quale è stato il ruolo preciso di Margiotta?

Anche qui bisogna rimanere alle ipotesi che Mola e altri hanno formulato, senza che sia possibile una risposta assolutamente precisa. È molto verosimile che Margiotta abbia iniziato a operare autonomamente, e che quindi sia entrato in contatto con Taxil concludendo con lui qualche forma di accordo. La tesi di Mola secondo cui Margiotta avrebbe operato per fini politici in combutta con qualche servizio segreto non è inverosimile. In fondo, da quanti misteri della storia d'Italia i servizi possono essere tenuti fuori con certezza?

Taxil ha avuto successo?

Senza dubbio. Molti cattolici hanno creduto letteralmente alle avventure di Diana Vaughan: perfino un'anima di raffinata sensibilità spirituale come santa Teresa di Lisieux chiese alla superiora il permesso di scrivere a Diana Vaughan, lo ottenne ed ebbe risposta[186]. Per la festa della sua priora, madre Marie de Gonzague, santa Teresa scrisse e fece rappresentare alle suore il 21 giugno 1896 una *pièce* teatrale, *Le Triomphe de l'Humilité*, dove i diavoli Belzebù, Lucifero e Asmodeo – che parlano nel linguaggio attribuito agli spiriti infernali dal *Diable* – si rammaricano della conversione di Diana Vaughan e vengono infine messi in fuga da san Michele. Dopo la conferenza alla Società di Geografia santa Teresa – secondo gli editori delle sue opere – si sentì colpita «come da una frustata»; bruciò la lettera ricevuta da «Diana Vaughan», cercò di sopprimere gli accenni a Diana dalle sue opere e si sentì sprofondare ancora di più nella spossatezza e nella «notte oscura» che precedevano la sua morte, sopravvenuta il 30 novembre 1897[187]. Paradossalmente in questa vicenda si celebrava davvero – per santa Teresa – il «trionfo dell'umiltà». Come Taxil ricordava con piacere nella stessa conferenza alla Società di Geografia – e come oggi spesso si dimentica – non credevano peraltro soltanto i cattolici: «il più curioso si è che anche alcuni massoni montarono nel mio battello

[186] Cfr. Jean-François Six, *Therèse de Lisieux au Carmel*, Éditions du Seuil, Parigi 1973, p. 243.

[187] Cfr. Soeur Cécile, O.C.D.-Jacques Lonchampt, *Le Triomphe de l'Humilité: Thérèse de l'Enfant-Jésus mystifiée (1896-1897), l'affaire Léo Taxil et le Manuscrit B*, Cerf/Desclée de Brouwer, Parigi 1975; l'edizione critica del *Triomphe* è in [Sainte] Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Théatre au Carmel – Récréations pieuses*, a cura di Soeur Cécile, O.C.D. e Guy Gaucher, O.C.D., Cerf/Desclée de Brouwer, Parigi 1985, pp. 239-260.

(...). Sì, abbiamo visto dei giornali massonici, come «*La Rénaissance Symbolique*», abboccare ad ogni circolare dogmatica nel senso dell'occultismo luciferiano, [come la] circolare in data del 14 giugno 1899, scritta da me a Parigi e gabellata come giunta da Charleston (...). Quando nominai Adriano Lemmi secondo successore di Albert Pike al supremo pontificato luciferiano (...) quando, dicevo, questa elezione immaginaria fu conosciuta, dei massoni italiani, fra i quali un deputato al Parlamento, l'hanno presa sul serio. Essi si inquietarono nel conoscere, dalle indiscrezioni della stampa profana, come Lemmi facesse il misterioso verso di loro, li tenesse al buio intorno a questo famoso Palladismo di cui si parlava già nel mondo intero. Si riunirono in congresso a Palermo: costituirono in Sicilia, a Napoli e a Firenze tre Supremi Consigli indipendenti e nominarono Miss Vaughan membro d'onore e protettrice della loro federazione»[188]. Taxil qui, come al solito, esagera, ma non ha inventato lui l'episodio paradossale di un gruppo di massoni particolarmente anticlericali che il 20 settembre 1894 – non richiesti – inviano in regalo una «tiara di Lucifero» al presunto «antipapa» Lemmi, verosimilmente con sorpresa di quest'ultimo[189]. Sembra che anche dal punto di vista economico il successo di Taxil – che al momento della presunta conversione al cattolicesimo era rovinato – sia stato più che discreto. Non si deve comunque esagerare – soprattut-

[188] L. Taxil, *op. ult. cit.*, pp. 73-74. La circolare del 14 giugno – altre volte datata, forse in omaggio alla Rivoluzione francese, 14 *luglio* – 1889 firmata Albert Pike, di cui Taxil si confessa qui l'autore, è quella in cui «Pike» chiama Lucifero «Dio della Luce e Dio del Bene» e Adonai (il Dio dei cristiani) «Dio delle Tenebre o del Male». Secondo questo documento «l'assoluto può soltanto esistere in forma di due dei»: così «Lucifero è Dio e sfortunatamente Adonai è anch'egli dio» (A. Clarin De La Rive, *op. cit.*, p. 588). Leslie Fry (*op. ult. cit.*) ha mostrato come in queste parti documentarie *La Femme* di Clarin de la Rive dipende da Taxil e «Diana Vaughan», che l'autore non manca del resto di ringraziare. La «circolare» apocrifa firmata Albert Pike ha avuto una singolare fortuna: riprodotta da Edith Starr Miller, «Lady Queenborough», *Occult Theocrasy*, 2 voll., presso l'Autrice, Parigi 1933, vol. I, pp. 220-221 è passata – attraverso il successo di questa autrice, più volte ristampata (che credeva peraltro a tutto il *Diable*, compresi i voli della sorella Ingersoll e il telefono diabolico di Pike e Lemmi: *ibid.*, vol. I, pp. 223-226) – in gran parte della letteratura anti-massonica contemporanea, che o ignora che si tratta di un falso di Taxil oppure – per non citare Taxil – cita Clarin de la Rive (apparentemente senza conoscere le relazioni fra i due autori precedenti al 1897). Sulla falsa circolare di Pike cfr., dal punto di vista di una difesa della massoneria contro i suoi detrattori, John J. Robinson, *A Pilgrim's Path. Freemasonry and the Religious Right*, M. Evans and Company, New York 1993, pp. 56-59.

[189] Cfr. P. Geyraud, *op. cit.*, p. 161.

to, non si deve prendere per oro colato la conferenza alla Società di Geografia, che viene da un mentitore dichiarato – e credere che l'operazione di Taxil abbia avuto un successo totale. La più clamorosa falsità della conferenza del 19 aprile 1897 consiste infatti nella tesi secondo cui Taxil avrebbe programmato fin dall'inizio di auto-smascherarsi. Al contrario – come fa notare molto opportunamente Waite – «non c'è ragione di supporre che Léo Taxil avrebbe smascherato la sua impostura a meno che avesse cessato di essere redditizia o che la sua posizione fosse diventata insostenibile: non si deve crederlo più geniale di quanto non sia un normale truffatore particolarmente esperto»[190]. Waite ritiene – e ha probabilmente ragione – che Taxil sia stato *costretto* a confessare la sua mistificazione da tre ordini di fattori: la sistematica demolizione delle sue menzogne da parte di alcuni autori massonici che si erano dati la pena di studiarle sistematicamente, lo stesso Waite e lo storico tedesco Joseph Gottfried Findel (1828-1905); l'attacco di esponenti autorevoli del mondo cattolico come i gesuiti di «*Études*», la stampa cattolica inglese e tedesca e monsignor Delassus (che non si potevano squalificare facilmente come cripto-massoni, manovra che era riuscita con Rosen); e infine la defezione di Hacks e di Margiotta, che non era stata affatto programmata né voluta da Taxil. A questo punto la manovra non poteva continuare, e Taxil trovò un modo non particolarmente onorevole ma brillante per uscirne.

La Chiesa cattolica, nel suo insieme, ha creduto a Taxil?

Certamente – come abbiamo visto – molti cattolici (così come alcuni massoni) avevano creduto alla mistificazione di Taxil. Non si deve però esagerare il coinvolgimento delle gerarchie. Una decina di vescovi – fra le diverse centinaia che esistevano in Europa – si erano schierati apertamente a favore di Taxil, alcuni (come monsignor Fava di Grenoble) fino all'ultimo. Taxil e «Diana Vaughan» avevano ricevuto lettere di benedizione dall'*entourage* del pontefice Leone XIII, lettere che tuttavia venivano indirizzate come pratica di *routine* a chiunque chiedesse benedizioni e inviasse offerte alla Santa Sede. Taxil afferma di essere stato ricevuto dal Papa due anni dopo la conversione[191], dunque nel 1887 (o nel 1888, se facciamo partire i due anni dalla sua prima campagna anti-massonica del 1886). Poiché gli ambienti cattolici

[190] A.E. Waite, *op. ult. cit.*, p. 24.
[191] L. Taxil, *op. ult. cit.*, p. 58.

dell'epoca non hanno protestato immediatamente, possiamo anche credere a Taxil, ma il resoconto secondo cui l'intervista con il Papa sarebbe stata particolarmente calorosa non è confermato da nessuna altra fonte ed è estremamente sospetto. Soprattutto le date sono cruciali: Taxil nel 1887 o nel 1888 non si era ancora schierato completamente a favore dell'interpretazione diabolistica e non aveva ancora iniziato la sua mistificazione sul Palladio e su Diana Vaughan. Come abbiamo visto, in realtà la svolta di Taxil si situa *nel 1891*, ispirata dalla pubblicazione di *Là-bas* di Huysmans. Negli anni 1887-1888 Leone XIII – che, come si è accennato, dal canto suo prediligeva un anti-massonismo filosofico – riceveva uno scrittore anti-massonico che non era ancora particolarmente controverso. Quando si valuta il livello di coinvolgimento – e di credulità – della Chiesa non si deve poi dimenticare che sono stati uomini di Chiesa e riviste ecclesiastiche a dare un contributo decisivo allo smascheramento di Taxil.

Taxil si è mai veramente «convertito»?

Taxil, personalmente, lo ha negato fino alla morte, ed è morto da libero pensatore convinto e impenitente. È difficile ricostruire i segreti dei cuori, ma personalmente inclino a credere che non si sia *mai* convertito, nonostante l'opinione contraria dell'*abbé* Fesch e di altri ecclesiastici. Si sono trovati documenti compromettenti per la sincerità di Taxil *precedenti* alle date delle presunte «ricadute» successive alla conversione.

Cui prodest? Chi ha tratto vantaggio dal caso Taxil?

Di chi, quindi, si può presumere che – con una classica operazione di disinformazione – abbia manipolato Taxil? Formulata da cattolici la domanda è: Taxil era l'agente di un complotto massonico (o peggio di un complotto di satanisti) per screditare la Chiesa? Quanto ai massoni, si sono talora chiesti – e Taxil per primo, alla Società di Geografia – se la Chiesa non abbia pensato di servirsi comunque del giornalista francese per diffondere la tesi di un satanismo massonico, pur sapendo che si trattava di un mistificatore. Si tratta di domande cruciali e difficili. I cattolici e i massoni che pensano a proposito di Taxil a un «grande complotto» prestano tuttavia all'avversario una caratteristica della cui mancanza sono consapevoli nel proprio campo: l'unità di azione e la capacità di muoversi all'unisono. L'idea di un «grande complotto» massonico dietro a Taxil ignora le divisioni all'interno della massone-

ria dell'epoca: per tacere della vasta *querelle* sul Grande Architetto dell'Universo (che divideva le massonerie latine da quelle anglosassoni), a proposito della questione ebraica, della politica internazionale, di Crispi, di Jules Ferry e di un gran numero di altre controversie i massoni – e anche soltanto i massoni francesi – erano ben lontani dal trovarsi tutti d'accordo fra loro. Al contrario, la tesi di un «grande complotto» della Chiesa ignora le divisioni fra cattolici favorevoli e ostili al *ralliement* alla repubblica voluto da Leone XIII e fra amici e avversari di Drumont, per menzionare soltanto due questioni tutt'altro che prive di influenza sul caso Taxil. La prova delle divisioni – che suonano smentita di qualunque ipotesi di «grande complotto» – consiste precisamente nel fatto che cattolici e massoni si divisero *fra loro* prima del 1897 a proposito dell'esistenza di Diana Vaughan e dell'affidabilità di Taxil. Mentre Waite e Findel demolivano l'edificio di Taxil, non mancavano massoni che andavano alla ricerca dei Palladisti. Che il campo cattolico fosse diviso – tra sostenitori di Taxil e personaggi, anche molto autorevoli, che avevano indovinato la mistificazione – dovrebbe essere ormai chiaro al nostro paziente lettore. Tuttavia, se la tesi del «grande complotto» sembra insostenibile, si possono seriamente ipotizzare alcuni «piccoli complotti» senza uscire dal verosimile. «Piccolo complotto» – piccolissimo – di cattolici come l'*abbé* de Bessonies o Clarin de La Rive che, come dimostra la loro corrispondenza, sospettavano di Taxil ma continuavano a utilizzare la sua letteratura. Giocavano con il fuoco: si scottarono, impararono e si comportarono più accortamente in futuro, come dimostra la loro rapida rivincita nel caso delle *fiches*. «Piccolo complotto» – plausibile, dal momento che è difficile che Taxil abbia agito da solo, o soltanto con un paio di amici – di un gruppo di liberi pensatori o di massoni (che in questo caso avrebbero rappresentato *una* delle svariate fazioni della massoneria francese e internazionale dell'epoca) che possono aver pensato di utilizzare Taxil per infliggere un colpo mortale all'anti-massonismo cattolico. Se questa ipotesi fosse vera, è probabile che a un certo punto la congiura sia sfuggita di mano ai congiurati, perché è da dimostrare che tutte le conseguenze del caso Taxil siano state favorevoli alla massoneria. L'anti-massonismo cattolico dopo il 1897 non è sparito, ma si è raffinato. «Piccolo complotto» – certamente inconsapevole – dopo il 1897 da parte di una letteratura religiosa anti-massonica di secondo piano (quella di primo piano, infatti, ha dovuto confrontarsi con il caso Taxil) dove parroci francesi di provincia o religiosi latino-americani[192] continuano ad abbeverarsi al *Dia-*

ble ignorando tutta la sua storia. «Piccolo complotto» – ma questa volta, forse, non piccolissimo – di una letteratura massonica successiva al 1897 che cerca di squalificare tutto l'anti-massonismo cattolico dell'Ottocento attribuendo le colpe di Taxil anche ad autori (come monsignor Delassus) che lo avevano subito riconosciuto come mistificatore e combattuto, e che proclama a gran voce – contro tutte le regole di prova storiche (e giudiziali) – che qualunque documento si trovi in Taxil, dovunque sia stato preso, deve essere considerato a priori inutilizzabile e squalificato. «Piccolo complotto», infine – piccolo per il numero di persone coinvolte, ma non irrilevante per la nostra storia – dei pochi veri satanisti che, approfittando del discredito in cui Taxil aveva fatto cadere l'anti-satanismo, hanno ricominciato pazientemente a tessere la tela del satanismo e a ricostruire un movimento satanista che si manifesterà apertamente, anche in Francia, nel Novecento, incurante delle polemiche che continuavano su Diana Vaughan. Il caso Taxil, in realtà, ci dice poco sui veri satanisti: Huysmans e Bois, credibili proprio perché frammentari e ambigui, ci dicono molto di più. Ma il caso Taxil ci dice tutto sugli anti-satanisti, il cui successo è sempre possibile in un clima di crisi e di divisioni, dove l'anti-satanismo fa emergere le contraddizioni sia all'interno di un mondo religioso non sempre lucido nell'identificazione degli avversari, sia all'interno di un mondo laicista costituzionalmente incapace di chiudere i suoi conti con l'aspetto irrazionalistico e magico dell'irreligione.

[192] Per un'edizione delle «*Mémoires*» raccolte in volume passata dallo spagnolo all'inglese, tradotta dal reverendo Eugene Rickard di Meath (Irlanda) e stampata in Messico nel 1904 senza fare cenno alla confessione di Taxil del 1897, anzi citando Margiotta come fonte autorevole e dichiarando che Diana era «ora una suora», cfr. *Miss Diana Vaughan Priestess of Lucifer, by herself, now a nun*, La Verdad, Guadalajara 1904. Ringrazio Michael W. Homer per una copia di questo raro testo, che può essere stato uno dei primi veicoli per la diffusione della saga di Diana Vaughan negli Stati Uniti.

4. Un satanismo carsico (1897-1952)

Aleister Crowley e il satanismo

Dopo gli anni che vanno dalla pubblicazione di *Là-bas* di Huysmans (1891) alla caduta di Taxil (1897) – in cui avevano occupato le prime pagine dei giornali e delle riviste, non solo religiose, europee – il satanismo e l'anti-satanismo iniziano un lungo periodo carsico. Esistono ancora – nascosti da qualche parte – alcuni satanisti, eredi della tradizione con cui Huysmans era in qualche modo venuto in contatto. Esistono anche anti-satanisti, che continuano – se non a inseguire Diana Vaughan – almeno a cercare rivelazioni simili. Ma queste correnti non sono più al centro della scena né nella subcultura occultista né nella lotta contro la massoneria e le «sette» condotta da ambienti religiosi. Questo periodo – che abbraccia tutta la prima metà del ventesimo secolo – non è tuttavia irrilevante per la nostra storia. Se il satanismo prima – e l'anti-satanismo poi – potranno riemergere con grande visibilità dopo la Seconda guerra mondiale è perché un fiume sotterraneo aveva continuato a scorrere. Non si deve del resto dimenticare che la prima metà del nostro secolo è l'epoca d'oro dell'occultismo, anche in forme estreme. I maestri dell'occultismo di questi decenni non sono satanisti nel senso tecnico e sociologico del termine, anche se vengono spesso attaccati come satanisti dai loro avversari religiosi. Tuttavia preparano per le generazioni successive un *corpus* di materiale occulto di straordinaria ricchezza, che potrà essere utilizzato più tardi anche in chiave satanistica.

Se alla fine dell'Ottocento le capitali dell'occultismo erano Parigi e Lione – con personaggi come Papus, de Guaïta, Péladan e anche Boullan e Bois – nei primi decenni dell'Ottocento è Londra ad acquisire a poco a poco un ruolo centrale (anche se la Francia rimane importante). Possiamo portare anzitutto la nostra attenzione precisamente su uno degli arte-

fici della rovina di Taxil, Arthur Edward Waite. Questo massone enciclopedico e collezionista di iniziazioni – che, nello stesso tempo, era sempre alla ricerca di un esoterismo «cristiano»[1] – aveva fatto a pezzi Taxil in un modo così convincente da suscitare, come abbiamo visto (e già prima del 1897), perfino l'applauso dei cattolici inglesi. La sua demolizione di Taxil aveva avuto come effetto in Inghilterra quello di rendere – per decenni – poco rispettabile chiunque parlasse (in senso favorevole o contrario) di rituali satanici e di Messe nere. Questo risultato delle campagne di Waite era il più evidente: ma non era l'unico. Negli ambienti stessi frequentati da Waite – di cui il più importante e il più discreto era l'Ordine Ermetico della Golden Dawn fondato nel 1888 da due medici massoni, William Robert Woodman (1828-1891) e William Wynn Westcott (1848-1925), e da un autore di libri sull'occultismo capace di scrivere magnifici rituali, Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918), dove Waite portava il *nomen* iniziatico di Sacramentum Regis[2] – la bizzarra vicenda che aveva avuto per protagonista Taxil in Francia aveva alimentato tre tipi di curiosità. In primo luogo – al di là delle volgarizzazioni del dottor Bataille – molti erano andati a rileggersi Eliphas Levi (che era sempre stato popolare negli ambienti occulti inglesi) e altri autori a proposito della distinzione fra Lucifero e Satana, rivalutando Lucifero come principio non interamente malvagio e comunque magicamente necessario all'opera stessa del Bene. Come si è accennato, chi si chiedeva cosa mai di così terribile gli anti-satanisti francesi trovassero in Albert Pike finiva per scoprire che i brani di Pike incriminati erano semplici parafrasi di Eliphas Levi. In secondo luogo, tutto il rumore che si era fatto intorno a versioni, adattamenti, parodie della Messa cattolica spingeva diversi occultisti – che pure avrebbero rifiutato con sdegno l'idea della Messa nera – a studiare la possibilità di liturgie magiche che in qualche modo assomigliassero alle liturgie cattoliche o anglicane. Lo stesso Waite farà qualche esperimento in questo senso nella sua Fellowship of the Rosy Cross, fondata nel 1915[3]. In terzo luogo, le allusioni maliziose che Taxil e Hacks avevano lasciato cadere a proposito di riti a base sessuale non avevano trovato impreparati gli occultisti britannici, che da diversi anni si interessavano – sulla base di una varietà di fonti – a tecniche collegate all'uso magico del sesso e all'assunzione del seme maschile all'interno

[1] Cfr. R.A. Gilbert, *A.E. Waite. Magician of Many Parts*, cit.
[2] Sulla Golden Dawn cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 257-266.
[3] Su cui cfr. *ibid.*, pp. 186-187.

di bevande, tecniche di cui Taxil e i suoi amici dovevano avere sentito parlare e che avevano una tradizione magica piuttosto antica[4].

Per alcuni gli interessi sollevati dalle riflessioni che – guidati da Waite – gli occultisti inglesi potevano svolgere sul caso Taxil si traducevano nel classico fenomeno della *mimesis* al contrario, della natura che imita l'arte. Gruppuscoli di esaltati si davano alle evocazioni di Lucifero, alle Messe luciferiane e ai riti sessuali utilizzando Taxil e Bataille come fonte, pur sapendo che si trattava di una letteratura spuria (ma insistendo che c'era molto di vero). Waite parlerà con disprezzo di questo inatteso sviluppo post-taxiliano nella sua autobiografia del 1938[5]. Taxil, scriveva Waite, aveva fatto un miracolo vero: aveva fatto nascere un satanismo sul tipo di quello descritto dai suoi libri, che non era mai esistito prima che ne parlasse lui, ma che in seguito era stato organizzato da suoi lettori entusiasti. Waite si rendeva conto che si trattava di poche persone – in Inghilterra e in Francia – collocate in posizione assolutamente periferica rispetto agli ambienti occultisti più importanti. I tre interessi che abbiamo evocato – Lucifero, le Messe «alternative» e la magia sessuale – venivano perseguiti in modo più serio all'interno stesso della Golden Dawn, dove il medico Edmund William Berridge (1843-1923) – la presenza dei medici era centrale in quest'ordine occulto – collezionava documenti sulla magia sessuale che provenivano dagli Stati Uniti e dalla Germania. Furono proprio queste esplorazioni ai margini di un occultismo a suo modo rispettabile – almeno nella società inglese del tempo – a distruggere l'unità della Golden Dawn. Uno dei fondatori, Mathers (che nel frattempo si era trasferito a Parigi e si era legato a una nostra vecchia conoscenza, Jules Bois), aveva fatto entrare infatti nella Golden Dawn un personaggio disposto ad andare fino in fondo quanto all'evocazione di spiriti e alla magia sessuale: Edward Alexander Crowley (1875-1947), un giovane che aveva ereditato una notevole fortuna e aveva «celtizzato» il suo nome in Aleister quando era studente all'Università di Cambridge. Lo scontro inevitabile fra Crowley e gli altri capi della Golden Dawn – fra cui il poeta William Butler Yeats (1865-1939) – comporterà perfino una rissa in un appartamento di Londra e l'intervento della polizia. Finalmente Crowley lascerà la Golden Dawn, fondando un'organizzazione concorrente – l'Argenteum Astrum o Astrum Argentinum – e provocherà la

[4] Sui passaggi attraverso i quali la «spermatofagia» antica arriva ai movimenti magici contemporanei cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 149-160.
[5] Arthur Edward Waite, *Shadows of Life and Thought*, Selwyn and Blount, Londra 1938, p. 144.

fine del'epoca d'oro dell'ordine (anche se ramificazioni della Golden Dawn esistono ancora oggi) pubblicandone i rituali, fino ad allora segreti, sulla sua rivista «*The Equinox*» nel 1909. Nel 1917 – durante un soggiorno negli Stati Uniti – Crowley racconterà a modo suo le vicende della Golden Dawn in un romanzo feroce, *La figlia della Luna*, dove – sotto pseudonimi facilmente riconoscibili – metterà in scena tutti i dirigenti dell'ordine occulto, attaccando ferocemente – e accusando delle peggiori nefandezze sessuali e di magia nera – non solo Berridge ma lo stesso Waite[6]. *La figlia della Luna* è certamente una testimonianza della *verve* letteraria di Crowley, ma tutte le forme di magia «nera» che attribuiva ai suoi avversari erano ben note all'autore in quanto era lui stesso a praticarle.

Verso il 1910 Crowley era entrato in contatto con Theodor Reuss (1855-1923), un occultista tedesco che aveva ereditato dall'industriale austriaco della carta Carl Kellner (1850-1905) un'organizzazione iniziatica chiamata Ordo Templi Orientis (O.T.O.). Oltre che di politica – come socialista e nello stesso tempo (sembra) spia della polizia tedesca – Reuss si interessava al tema di Lucifero, alle Messe gnostiche di cui era stato originatore in Francia Jules Doinel (che si era poi convertito al cattolicesimo e che abbiamo incontrato nella cerchia di Taxil) e – in modo sistematico – alla magia sessuale[7]. Gli specialisti di storia dell'O.T.O. – per tacere dei protagonisti – discutono ancora oggi se Crowley sia stato validamente eletto o consacrato come successore di Reuss alla testa dell'ordine, ma è certo che alla morte di Reuss, nel 1923, l'occultista inglese controllava una parte maggioritaria di questa organizzazione e che oggi fra le diverse decine di ordini rivali che si denominano O.T.O. – se ve ne sono che tengono a definirsi «pre-crowleyani» – i più importanti, quanto a diffusione internazionale e numero di membri, fanno riferimento alle idee di Crowley[8].

Una ricostruzione della storia dell'O.T.O. e della dottrina di Crowley

[6] Aleister Crowley, *Moonchild. A Prologue*, The Mandrake Press, Londra 1929 (tr. it. *La figlia della Luna*, Arktos, Carmagnola [Torino] e Sevagram, Torino 1983). Una nota che Crowley fece pubblicare sul retro della pagina di copertina confermava che il testo, pubblicato nel 1929, era stato scritto in effetti nel 1917 e circolava privatamente fra i suoi amici.

[7] Su Reuss cfr. Helmut Möller – Ellic Howe, *Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1986; Peter-R. König (a cura di), *Der kleine Theodor-Reuss-Reader*, Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, Monaco di Baviera 1993.

[8] Per una mappa degli O.T.O. cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 207-293.

esula dagli scopi della nostra ricerca[9]. Questa affermazione non sembrerà ovvia ai lettori di molte opere sul satanismo scritte da anti-satanisti del nostro secolo, che riservano a Crowley e all'O.T.O. un ruolo assolutamente principale. È necessario quindi fare un cenno ai rapporti fra Crowley e il satanismo: rapporti che a mio avviso non sono definiti dalla categoria dell'appartenenza, ma da quella dell'influenza. Se si accetta la definizione di satanismo proposta come ipotesi di lavoro agli inizi di questo studio, Crowley non era un satanista. Nello stesso tempo non esiste nessun autore che abbia influenzato altrettanto profondamente di Crowley il satanismo che si è manifestato nella seconda metà del nostro secolo. Le due tesi non mancano di contestatori, e devono quindi essere illustrate. Dobbiamo ricordare brevemente alcune premesse del nostro studio. Gli esorcisti o i teologi hanno il diritto – e anche buone ragioni, dal loro punto di vista – di chiamare «satanici» in senso sociologico tutti i tipi di culto o di occultismo in cui si combatte il cristianesimo, si esalta la violenza, si promuovono le perversioni sessuali e così via. Lo storico e il sociologo che devono invece circoscrivere la *species* «satanismo» all'interno del *genus* molto più vasto dei nuovi movimenti magici hanno bisogno di definizioni più limitate. Da questo punto di vista consideriamo satanisti soltanto quei movimenti che promuovono la venerazione o l'adorazione del personaggio chiamato Satana o Diavolo nella Bibbia e gli rendono un culto attraverso diverse forme di rituali e di pratiche. Questa definizione – che, ripetiamolo ancora una volta, vuole soddisfare le esigenze dello storico e del sociologo (non necessariamente quelle del teologo o dell'esorcista) – implica che i riferimenti a Satana o (più spesso, per ragioni che ormai dovrebbero apparire chiare) a Lucifero nei rituali e nei simboli di un movimento non sono sufficienti perché si possa parlare di «satanismo». In realtà Satana e Lucifero sono stati evocati da un'ampia letteratura – non solo da Carducci e da Baudelaire[10] – come simboli della trasgressione, del rifiuto della morale, della ragione, dell'irreligione e di molte altre cose ancora. Un simile uso puramente simbolico dei nomi di Satana e di Lucifero si ritrova in parecchi ordini occulti, e non è ancora sufficiente a farci parlare di satanismo. Dobbiamo chiederci se ogni singolo ordine od organizzazione si propone di rendere culto o venerazione all'Angelo Caduto della Bibbia e se questo è lo scopo dei suoi rituali. Se un gruppo di massoni ottocenteschi – è capitato spesso, e

[9] La si troverà *ibid.*, pp. 268-279.
[10] Cfr., per ulteriori esempi, Claudius Grillet, *Le Diable dans la littérature au XIX^e siècle*, Desclée de Brouwer, Parigi 1935.

in più di un paese – si riuniscono per cantare l'*Inno a Satana* di Carducci, magari banchettando a base di carne nel giorno di Venerdì Santo per rendere ancora più completo il folklore anticlericale, ci troviamo in presenza di razionalisti di scarso buon gusto, ma non di persone che vogliono adorare il Principe del Male. Di fatto, queste persone non credono affatto che un personaggio chiamato Satana o Lucifero esista o sia mai esistito, né come creatura dotata di una sua autonoma individualità (come crede un lettore cristiano della Bibbia) né come ipostasi di uno «spirito del mondo» immanente o della coscienza collettiva dell'umanità (come tenderebbe a pensare un membro della Chiesa di Satana californiana di oggi). Satana – nell'*Inno* di Carducci – è semplicemente un nome che viene provocatoriamente esaltato perché dà fastidio ai cattolici, e sintetizza quindi il razionalismo, lo scetticismo e l'anticlericalismo.

Leggiamo ora l'*Inno a Lucifero* di Aleister Crowley, che per alcuni sarebbe una prova del suo carattere di satanista:

> «Ma se non ci fosse il bene e la sofferenza, quale scopo avrebbe l'agire?
> Senza il suo vertice, la morte, quale sapore avrebbe
> la Vita? Una macchina impeccabile, esatta
> indica una strada inutile e senza meta
> per organizzare gli appetiti bruti, il suo solo contenuto.
> Se potesse essere capita, come dovrebbe considerarsi
> noiosa! In più, questo nostro nobile elemento
> del fuoco della natura, l'amore nello spirito,
> in una vita senza male non avrebbe primavera, decorso, né fine.
> Con il corpo radioso come un rubino di sangue
> con nobile passione, Lucifero dall'anima di sole
> si erse colossale attraverso l'alba e giganteggiò
> sul perimetro imbecille dell'Eden.
> Benedisse il non essere con ogni maledizione
> e diede sapore con la tristezza alla sciocca anima del senso,
> e spirò la vita nell'universo sterile,
> con l'Amore e la Conoscenza cacciò l'innocenza.
> La Chiave della Gioia e la disobbedienza»[11].

È opportuno confrontare questo testo con un altro che Crowley considerava fondamentale, un passaggio del suo *Liber Oz*:

[11] Aleister Crowley, *Hymn to Lucifer*, ripubblicato in «*The Equinox*», vol. III, n. 10, marzo 1986, p. 252. Crowley scrisse anche un *Hymne à Satan* in francese («*Thelema*», 2, primavera 1983, p. 10), che è però un'ovvia derivazione letteraria della lirica di Baudelaire.

«Non c'è altro dio che l'uomo.
1. L'uomo ha diritto di vivere secondo la sua stessa legge
di vivere come vuole:
di lavorare come vuole:
di giocare come vuole:
di riposare come vuole:
di morire quando e come vuole.
2. L'uomo ha il diritto di mangiare quello che vuole:
di bere quello che vuole:
di stare dove vuole:
di muoversi come vuole sulla faccia della terra.
3. L'uomo ha il diritto di pensare quello che vuole:
di dire quello che vuole:
di scrivere quello che vuole:
di disegnare, dipingere, scolpire, e così via, modellare, costruire come vuole:
di vestirsi come vuole.
4. L'uomo ha il diritto di amare come vuole:
– "prenditi tutto l'amore che vuoi,
quando, dove e con chi vuoi" – *AL* I:57.
5. L'uomo ha il diritto di uccidere coloro che volessero negargli questi diritti»[12]

Infine, vale la pena di citare due brani più brevi. Il primo è tratto dal poema anticristiano di Crowley *La tragedia del mondo*: «Tu non sei crowleyano» scrive il mago inglese «finché non sei capace di dire con fervore: "Sì, grazie a Dio sono un ateo"»[13]. Il secondo è tratto dall'opera teorica principale di Crowley, *Magick*: «Il Diavolo non esiste. È un falso nome inventato dai Fratelli Neri per implicare un'Unità nella loro ignorante confusione di dispersioni»[14].

Crowley, dunque, è sostanzialmente ateo: «Non c'è altro dio che l'uomo». L'uomo, tuttavia, è inserito nel cosmo e può chiamare «dio» – secondo l'istruzione segreta *De natura deorum* preparata da Crowley per il

[12] «*The Equinox*», vol. III, n. 10, cit., p. 144; il riferimento «*AL* I: 57» è alla scrittura sacra della nuova religione di Crowley, il *Libro della Legge*.
[13] Aleister Crowley, *The World's Tragedy*, nuova ed., Falcon Press, Phoenix (Arizona) 1985, p. XXV (1ª ed.: 1910).
[14] Aleister Crowley, *Magick*, edizione critica a cura di John Symonds e Kenneth Grant, Samuel Weiser, York Beach (Maine) 1974, p. 296.
[15] *The Secret Rituals of the O.T.O.*, a cura di Francis King, Samuel Weiser, New York 1973, p. 172.

settimo grado dell'O.T.O. – il centro del cosmo, il Sole, e il «vice-reggente del Sole» nel «microcosmo che è l'Uomo», cioè «il Fallo»[15]. Un tipo particolare di uomo – perfettamente inserito nel cosmo e in contatto con il Fallo tramite la magia sessuale -, il Mago, può anche entrare in contatto con tutta una serie di «spiriti» che sono tuttavia in realtà forme del suo «Sé superiore», definito da Crowley – che aveva una buona conoscenza della psicoanalisi – come «quasi l'inconscio di Freud»[16]. Dopo Freud, Crowley leggerà anche Jung e si convincerà che gli «spiriti» – come forme dell'inconscio collettivo e non soltanto individuale – possono essere sperimentati nello stesso modo da più persone. Di questa natura è lo spirito Aiwass, l'angelo rivelatore che nel 1904 al Cairo per via di evocazione medianica «trasmette» a Crowley la scrittura sacra della sua «nuova religione», il *Libro della Legge*, che annuncia l'avvento di una nuova epoca, l'Eone di Horus e inveisce contro il cristianesimo (così come, per la verità, contro tutte le religioni). Un altro «spirito» – pericoloso – è Choronzon, il «demone della disperazione» che si manifesta nei «pensieri vaganti» e nella «mancanza di concentrazione» dell'uomo[17].

A questo punto può essere istruttiva una rassegna dei diversi significati in cui Crowley parla di «Satana», «Diavolo» o «Lucifero»:

a) nel senso proprio in cui parlano di Satana o del Diavolo sia i cristiani che i satanisti – il personaggio della Bibbia – Satana «non esiste» ed è semplicemente un nome inventato dalle religioni per i loro fini, che Crowley considera in genere poco rispettabili;
b) «Diavolo» e «Satana» vengono utilizzati da Crowley in senso positivo ed esoterico per indicare il Sole nel macrocosmo e il fallo nel microcosmo. Chi ha paura del Diavolo – suggerisce molto freudianamente Crowley – ha in realtà paura del fallo[18];
c) dal punto di vista astrologico il Diavolo si identifica con il Capricorno, ma il Capricorno per Crowley è semplicemente il segno che simboleggia la «sessualità maschile» cioè il fallo[19];
d) giacché l'ateismo magico di Crowley si rivolge specificamente contro il cristianesimo, Satana e Lucifero (tra i quali Crowley è piuttosto indeciso se stabilire davvero una distinzione)[20] rappresentano la razionalità

[16] Aleister Crowley, *The Law is for All. An Extended Commentary on «The Book of the Law»*, 2ª ed., Falcon Press, Phoenix (Arizona) 1986, pp. 77-81.
[17] A. Crowley, *Magick*, cit., p. 56.
[18] *Ibid.*, p. 172.
[19] *Ibid.*, p. 170.
[20] *Ibid.*, p. 296.

dell'uomo che «è dio» in quanto negatore di Dio e padrone del bene e del male, al di là dei presunti limiti del «perimetro imbecille dell'Eden»;
e) infine il mago può chiamare «Set, Satana, Shaitan» gli «spiriti» con cui viene in contatto, che sono livelli dell'inconscio (individuale o collettivo): da questo punto di vista, nota Crowley, il mago chiamerà qualche volta «Satana» certi «spiriti» che portano importanti rivelazioni come Aiwass per indicare la loro natura «solare-fallica-ermetica» e il loro riferimento alla razionalità dell'uomo, mentre altre volte chiamerà «Satana» degli «spiriti» che rivelano i lati oscuri e pericolosi dell'uomo come Choronzon[21]. Crowley si può anche auto-definire «servo di Satana»[22], precisando tuttavia immediatamente che questo non significa che creda all'esistenza del Diavolo: significa semplicemente che considera come sua missione nel nuovo Eone la diffusione del messaggio di Aiwass, che per ragioni astrologiche (e anche legate ai tarocchi)[23] può essere opportunamente chiamato «Satana», purché sia chiaro che si tratta sempre di un aspetto dell'inconscio dell'uomo, che è l'unico «dio».

C'è un altro brano di Crowley che ha fuorviato generazioni di anti-satanisti e che merita un commento. Parlando del «sacrificio di sangue» Crowley osserva che «un bambino maschio di perfetta innocenza e di alta intelligenza è la vittima più soddisfacente e adatta»[24]. Anche il *Libro della Legge* incita a sacrificare bambini. A chi vede qui un incitamento al sacrificio umano satanico è sfuggita la nota a piè di pagina di Crowley in *Magick*, secondo cui egli avrebbe «compiuto questo particolare sacrificio in media centocinquanta volte all'anno tra il 1912 e il 1928»[25]. Per chi legga questo brano nel contesto – e con i commenti contenuti nelle istruzioni dell'ottavo e del nono grado dell'O.T.O. – la conclusione è ovvia: il «sacrificio del bambino maschio» è la masturbazione, seguita dalla consumazione del seme in una bevanda chiamata Amrita, su cui Crowley ha scritto un intero libro (senza spiegare bene – in questo testo – che cosa sia l'Amrita, di cui descrive gli usi alimentari e perfino cosmetici, così che un lettore ingenuo potrebbe essere fuorviato)[26]. Evidentemente centocinquanta masturbazio-

[21] *Ibid.*, pp. 170-173 e 296-297.
[22] *Ibid.*, p. 375.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 219.
[25] *Ibid.*, pp. 219-220.
[26] Aleister Crowley, *Amrita. Essays in Magical Rejuvenation*, a cura di Martin Starr, Thelema Publications, Kings Beach (California) 1990.

ni all'anno lungo un arco di sedici anni sono più facilmente comprensibili di centocinquanta sacrifici cruenti di bambini, che sarebbero sfuggiti alle polizie dei diversi paesi in cui Crowley ha soggiornato (che pure lo hanno sempre sorvegliato) e anche agli ex-adepti di Crowley diventati suoi nemici, che hanno accusato il mago inglese di ogni tipo di nefandezza, ma mai di sacrifici umani. Il seguito della nota a piè di pagina a proposito dei «centocinquanta sacrifici in media all'anno» è del resto ancora più interessante: «Con questo va messo in contrasto» scrive Crowley «*Là-bas* di J.K. Huysmans dove viene descritta una forma pervertita di magia di un ordine analogo»[27]. In questa nota – anzi metà di una nota, ma dell'opera che Crowley considerava cruciale per comprendere il suo pensiero – vediamo esattamente come Crowley si situasse in relazione ai satanisti con cui era entrato in contatto Huysmans. Costoro, dal punto di vista strettamente tecnico, erano in possesso di una magia almeno «analoga» a quella che Crowley considerava vera e valida: analoga nell'uso del nome di Satana (che anche secondo l'occultista inglese ci sono buone ragioni per usare), nell'adattamento di forme della Messa (a cui Crowley, creando una nuova «Messa gnostica» a base di magia sessuale dedicherà parecchi sforzi)[28], e soprattutto naturalmente nell'uso della sessualità a fini magici. L'aspetto «degenerato» dei satanisti sta invece nel loro quadro di riferimento: sta, precisamente, nel fatto che considerano Satana una persona e lo adorano, prendendo sul serio la visione cristiana del ruolo del Demonio. Crowley ha passato periodi importanti della sua vita a Parigi e – se non Huysmans – ha con ogni probabilità conosciuto Jules Bois, che era stato iniziato nella Golden Dawn nella stessa fazione (di Mathers) in cui per un certo periodo di tempo aveva militato Crowley. Tra le mani di Crowley erano passati anche alcuni rituali satanici, e la critica che ne fa nella sua autobiografia è rivelatrice: «Con tutta la loro pretesa devozione a Lucifero o Belial, costoro [i satanisti] erano nello spirito sinceri cristiani, e per di più cristiani inferiori, giacché i loro metodi erano puerili». «Cristiani», precisamente, perché – credendo nella realtà di Satana come persona esterna all'uomo – finivano per credere alla visione del mondo del cristianesimo e alla Bibbia nel momento stesso in cui la attaccavano e la bestemmiavano[29]. Incontreremo in anni più vicini a noi –

[27] A. Crowley, *Magick*, cit., p. 220.

[28] Su questi sforzi cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 160-166; un'edizione recente del rituale della «Messa gnostica» crowleyana è: Aleister Crowley, *Liber XV. Ecclesiae Gnosticae Catholicae Canon Missae*, Stellar Visions, San Francisco 1986.

[29] *The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography*, a cura di John Symonds e Kenneth Grant, Routledge & Kegan Paul, Londra-Boston-Henley 1979, p. 126.

verso la fine del decennio 1960 – personaggi consapevoli di queste critiche, che si sforzeranno di costruire un satanismo che non sia paradossalmente «cristiano» nel senso deprecato da Crowley.

Che Crowley sia stato scambiato per un satanista è assolutamente comprensibile. Il suo gusto di *épater le bourgeois* era inimitabile, ed egli amava farsi chiamare il «servo di Satana» e «la Bestia dell'Apocalisse». Ma era un mago ateo, che sventolava la bandiera di Satana per insegnare a liberarsi dalle «superstizioni» religiose e a entrare in contatto con un inconscio «fallico-solare»: un mago che nei satanisti scovati nei bassifondi dell'occultismo francese da Huysmans disprezzava proprio quello che il satanismo ha di specifico, cioè la credenza e la venerazione rivolte alla persona di Satana. Il fatto che Crowley, secondo la nostra definizione, non sia un satanista non toglie che – come accennato – abbia esercitato una influenza enorme sul satanismo successivo. Si può dire che senza Crowley il satanismo novecentesco non esisterebbe, o almeno non esisterebbe nella forma in cui effettivamente si è manifestato. Dal fango in cui qualunque discorso sul satanismo e su un occultismo «nero» era stato precipitato dal caso Taxil, Crowley non soltanto – come altri – aveva estratto i discorsi sul nome di Lucifero o di Satana, sugli «adattamenti» della Messa e sulla magia sessuale ma era stato capace di riproporli in una sintesi convincente che non manca di un suo fascino sinistro. Certo Crowley – criticando i satanisti di *Là-bas* – aveva ammonito a *non* considerare Satana una persona, a non adorarlo, a non venerarlo. Sarebbe stato tuttavia sufficiente eliminare queste messe in guardia e inserire le tecniche di Crowley – nonché l'uso magico del nome di Lucifero o di Satana – all'interno di un quadro di riferimento diverso per costruire nuove forme di satanismo. È quanto potremo dimostrare alla fine di questo capitolo e nel capitolo seguente, evidenziando come la nuova fioritura del satanismo negli anni 1960 non sia nata dal nulla, ma da una lettura di Crowley (che il mago inglese non avrebbe approvato) filtrata dai suoi tardi discepoli californiani Jack Parsons e Kenneth Anger.

René Guénon e L'Eletta del Dragone

Fra coloro che utilizzavano volentieri per Theodor Reuss, Aleister Crowley e la magia sessuale che essi insegnavano l'espressione «satanismo» c'era il principe stesso degli esoteristi dell'epoca, René Guénon. Il grande esoterista francese, tuttavia, conosceva troppo bene la storia dell'occultismo antico e recente per non rendersi conto che era quanto meno ne-

cessario fare qualche distinzione. Nella visione ciclica della storia di Guénon, l'umanità contemporanea si trova nell'epoca oscura, il Kali-yuga, ma questo non significa che gli uomini con la loro libertà non abbiano un ruolo da giocare. Nonostante la «pesantezza» dei tempi, gli uomini possono ancora conseguire la «salvezza» lungo la via essoterica delle religioni «ortodosse», e la «liberazione» lungo la via esoterica delle organizzazioni iniziatiche «regolari». Nello stesso tempo – in tutte le epoche, ma tanto più nel Kali-yuga – gli uomini possono anche collaborare con le forze oscure e rendere consapevolmente ancora più funesti gli effetti delle crisi storiche: è questa, propriamente, la nozione guénoniana di «contro-iniziazione», dove la storia diventa il teatro di una lotta senza esclusione di colpi fra «iniziati» e «contro-iniziati»[30].

Negli ambienti occultisti della sua epoca Guénon aveva identificato nominativamente – fra i suoi nemici personali, ma anche fra persone che aveva conosciuto poco o non aveva conosciuto affatto – alcuni esponenti, per così dire, professionali della contro-iniziazione: Theodor Reuss, Aleister Crowley, il suo rivale nella Chiesa gnostica Jean Bricaud, il martinista Teder (pseudonimo di Charles Détré, 1855-1918), Georges Ivanovitch Gurdjieff (1866-1949) e René Adolphe Schwaller de Lubicz (1891-1961)[31]. Negli ultimi anni della sua vita – come risulta dalla corrispondenza scambiata con esoteristi italiani – nutriva fieri dubbi anche sull'occultista napoletano Giuliano Kremmerz (1861-1930)[32]. Ma quella che Guénon chiamava «contro-iniziazione» era equivalente al «satanismo» denunciato dagli autori cattolici? La risposta a questa domanda è insieme affermativa e negativa. Affermativa, perché la contro-iniziazione di Guénon «non poteva essere ridotta a un fenomeno puramente umano»: «necessariamente» – scriveva – doveva esservi coinvolto un «elemento non umano» da cui la contro-iniziazione procede «per degenerazione fino al grado più estremo, cioè al "rovesciamento" che costituisce il satanismo propriamente detto». Si tratta, del resto, di un processo di «degenerazione» che ha origini antiche, nel corso del quale la contro-iniziazione «può utilizzare i residui» di tradizioni un tempo rispettabili, oggi «veramente

[30] Cfr. soprattutto René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*, Gallimard, Parigi 1945 (tr. it. *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Edizioni Tradizionali, Torino 1969); per un commento Jean-Pierre Laurant, «Contre-initiation, complot et histoire chez René Guénon», «*Politica Hermetica*», 6 (1992), pp. 93-101.

[31] Per ciascuno di questi casi cfr. *ibid.*

[32] Cfr. sul punto il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., p. 330.

morte e interamente abbandonate dallo spirito». Guénon alludeva ai continenti scomparsi come Atlantide – tema classico in tutto l'esoterismo – di cui non sarebbero rimaste che sopravvivenze degenerate, utilizzate dai contro-iniziati. Si esprimeva nello stesso modo a proposito dell'Egitto antico e dei tentativi di certi ambienti occultisti di resuscitare riti egizi: «infatti» scriveva «la sola cosa che sussiste dell'Egitto antico è una magia molto pericolosa e di ordine molto inferiore; questa si riferisce d'altronde precisamente ai misteri del famoso dio con la testa d'asino, che non è altri che Set o Tifone»[33]. La contro-iniziazione, da questo punto di vista, poteva essere davvero pericolosa: secondo Guénon nelle tombe dei faraoni egiziani rimanevano influenze «effettivamente spaventose, e che sembrano capaci di mantenersi in questi luoghi per tempi indefiniti»[34]. Guénon denunciava del resto di avere subito egli stesso potenti attacchi magici da parte dei contro-iniziati, a cui aveva potuto resistere soltanto grazie ai doni medianici e di protezione contro gli attacchi occulti del suo amico Georges Tamos (1844-1956)[35].

Che il processo di degenerazione possa andare «fino al satanismo» sembra compatibile con la visione ciclica della storia in genere, ma lascia ancora fluidi i limiti del «satanismo» come categoria. Nell'epoca in cui Guénon (che più tardi si convertirà formalmente all'Islam) collaborava con ambienti cattolici – con cui non pervenne mai a identificarsi completamente[36] – per denunciare certi movimenti come lo spiritismo e la Teosofia (insieme eterodossi per i cattolici e «contro-iniziatici» per l'esoterista francese), il problema si ripresentò a proposito dello spiritismo. Dovevano o non dovevano gli spiritisti essere considerati «satanisti»? Un tempo, osserva Guénon, i cattolici davano dei satanisti ai seguaci dello spiritismo senza troppa prudenza o ritegno. Oggi molti si rifiutano di farlo, e «il ricordo di mistificazioni troppo famose, come quella di Léo Taxil, non è estraneo a una simile negazione; ma la conseguenza è che da un eccesso ci si è buttati in quello opposto», e si nega perfino che il satanismo esista: «se una delle astuzie del Diavolo è di farsi negare, bisogna ammettere che non ci è riuscito troppo male»[37]. I satanisti, secondo Gué-

[33] Lettere di René Guénon a vari corrispondenti cit. da J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 97.
[34] *Ibid.*, p. 97.
[35] *Ibid.*, p. 95.
[36] Cfr. Marie-France James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, Nouvelles Éditions Latines, Parigi 1981; Noëlle Maurice-Denis Boulet, «L'Ésotériste René Guénon. Souvenirs et jugements», «*La Pensée Catholique*», n. 77 (1961), pp. 17-42; n. 78-79 (1962), pp. 139-162; n. 80 (1962), pp. 63-81.
[37] René Guénon, *Errore dello spiritismo*, tr. it., Rusconi, Milano 1974, p. 291.

non, esistono; ma egli non crede «che i satanisti coscienti, cioè i veri adoratori del Diavolo, siano mai stati molto numerosi» né che lo siano ai suoi tempi: «non bisogna credere infatti che tutti gli stregoni indistintamente, o i "maghi neri" più o meno caratterizzati, rispondano in egual modo a questa definizione, potendocene benissimo essere che non credono neanche nell'esistenza del Diavolo»[38] (Guénon, probabilmente, pensava qui a Crowley). Ci sono poi i «seguaci di Lucifero»; anche questi sono davvero esistiti «anche senza tener conto dei racconti di fantasia di Léo Taxil e del Dr. Hacks, suo collaboratore», e forse ce ne sono ancora, in America o altrove: ma costoro non invocano Lucifero «in quanto diavolo, ma perché ai loro occhi egli è veramente il "portatore di luce"». «Indubbiamente» conclude Guénon a proposito dei luciferiani «si tratta di satanisti di fatto, ma, per quanto strano ciò possa sembrare a coloro che non approfondiscono le cose, sono satanisti incoscienti, giacché si sbagliano riguardo alla natura dell'entità alla quale rivolgono il proprio culto». Così, attraverso l'esempio dei luciferiani, Guénon ha introdotto una nuova categoria: il «satanismo incosciente», di cui afferma che «non è affatto raro». Un satanismo che «può essere esclusivamente mentale e teorico, senza che implichi alcun tentativo di entrare in contatto con entità di qualsiasi genere, delle quali, nella maggioranza dei casi, non prende neppure in considerazione l'esistenza». Per esempio Guénon considera «satanica, in qualche misura, ogni teoria che sfiguri in modo notevole l'idea di divinità; in testa a tutte le altre sarebbero, secondo questo punto di vista, da porre le concezioni di un Dio che evolve e quelle di un Dio limitato». Così – a proposito del «Dio che evolve» – Guénon può classificare nel «satanismo incosciente» gran parte delle filosofie moderne, da quella di Spinoza (forse peraltro come conseguenza «contraria alle intenzioni del suo stesso autore») fino, in modo «evidentissimo» a Hegel. Quanto al «Dio limitato», fornisce occasione a Guénon per arruolare fra i «satanisti incoscienti» da una parte il fondatore della moderna psicologia della religione, William James, dall'altra i mormoni, che fanno così la loro riapparizione nei gironi del satanismo a cui, come sappiamo, li aveva già assegnati – nella persona del padre di Sophie Walder – il dottor Bataille[39]. Guénon, del resto, riprendendo tesi diffuse nell'anti-mormonismo americano e inglese, sostiene altrove che dietro a Joseph Smith, il fondatore dei mormoni che era forse un ignorante in buona fede, si nascondeva Sidney Rigdon, il ben più colto pastore dei Discepoli di Cristo

[38] *Ibid.*, p. 292.
[39] *Ibid.*, pp. 293-297.

che si era convertito al mormonismo, in cui si poteva identificare il consueto tenebroso agente della «contro-iniziazione» che quasi sempre si affianca nell'ombra ai fondatori di religioni non «ortodosse»[40]. Il caso dei mormoni è peraltro meno «grave» di quello di William James e degli psicologi della religione che ritengono che l'esperienza del divino passi per l'inconscio e il «subconscio». Questo, esclama Guénon, «vuol dire veramente porre Dio negli stati inferiori dell'essere, *in inferis* nel senso letterale dell'espressione; si tratta perciò di una dottrina propriamente "infernale", di un rovesciamento dell'ordine universale, ed è precisamente questo che noi chiamiamo "satanismo"». Ancora una volta ci troviamo però nell'ambito di un satanismo che non è consapevole della sua natura: «siccome è evidente che ciò non è voluto e che coloro che profferiscono o accettano teorie del genere non si rendono conto della loro enormità, si tratta soltanto di satanismo incosciente».

Peraltro, il satanismo incosciente e quello cosciente hanno un elemento comune, il «rovesciamento dell'ordine normale», che si manifesta in «pratiche religiose eseguite al rovescio» in un «rovesciamento dei simboli». La differenza è che questo rovesciamento può essere «intenzionale o no» e, a seconda dell'intenzionalità, «il satanismo può essere cosciente o incosciente». Per esempio la croce rovesciata di Vintras è un segno «eminentemente sospetto»: ma è possibile che lo stesso Vintras non ne abbia compreso tutta la portata e quindi «non fosse che un satanista perfettamente incosciente, nonostante tutti i fenomeni che avvenivano intorno a lui e che procedono chiaramente dalla "mistica diabolica"». «Forse però» aggiunge Guénon «non si potrebbe dire altrettanto di alcuni suoi discepoli e dei suoi successori più o meno legittimi»: l'allusione non è solo a Boullan, ma soprattutto a Bricaud, che si pretendeva in effetti successore anche di Vintras e che Guénon considerava un suo nemico particolarmente sinistro. Nel mondo delle sette e dei movimenti di «bassa spiritualità» ci sono casi meno gravi, le «pseudo-religioni», e casi più gravi, le «contro-religioni», dove va cercato il vero satanismo cosciente: ma tra le une e le altre «possono esserci molti gradi attraverso i quali il passaggio avviene quasi insensibilmente e inavvertitamente»[41]. Guénon insiste – come gli è consueto e tipico – sulla distinzione fra un piano metafisico e un piano teologico: «tutto ciò che è detto teologicamente degli angeli e dei demoni può essere detto metafisicamente degli stati superiori e inferiori dell'esse-

[40] Cfr. René Guénon, «Les Origines du mormonisme», in *Mélanges*, Gallimard, Parigi 1976, pp. 161-175.

[41] R. Guénon, *Errore dello Spiritismo*, cit., pp. 297-299.

re»[42]. Il piano strettamente teologico, insiste Guénon, non gli interessa: tuttavia la sua categoria del «satanismo incosciente» è così vasta da avvicinarsi al satanismo in senso «teologico» (che è cosa diversa dal satanismo in senso storico e sociologico a cui facciamo riferimento in questo studio). Da una parte per Guénon l'area del satanismo, sia pure soltanto «incosciente», è vastissima: perfino «assegnare alla morale un posto superiore a tutto, come fanno protestanti e spiritisti, significa nuovamente rovesciare l'ordine normale delle cose; è perciò qualcosa di "diabolico", il che non vuol dire però che tutti coloro che la pensano a questo modo siano per ciò stesso in comunicazione effettiva con il diavolo»[43]. D'altro canto identificare in termini assolutamente certi e inequivocabili il satanista «cosciente» – in quanto distinto da quello «incosciente» – diventa piuttosto difficile. Nel suo *Errore dello spiritismo*, Guénon attira l'attenzione sul cavaliere belga Georges Le Clément de Saint-Marcq, che era un dirigente importante dello spiritismo belga e che – come emerge da documenti che all'epoca Guénon non poteva conoscere – ha avuto un'influenza decisiva sull'elaborazione delle teorie di Reuss e Crowley sulla «magia sessuale» e in particolare sulla «spermatofagia», una pratica che Saint-Marcq attribuiva in modo blasfemo perfino a Gesù Cristo[44]. Scrivendo per un pubblico cattolico di parecchi decenni fa, Guénon nascondeva la spermatofagia di Saint-Marcq dietro un pudico «pratiche di cui non possiamo qui precisare la natura»; e – a proposito di questo e di altri episodi sconcertanti – domandava retoricamente: «Si penserà ancora che l'epiteto "satanico" – magari assunto in senso figurato – sia troppo forte per caratterizzare cose tanto malsane?»[45]. La domanda è retorica, ma non troppo: Guénon infatti usa l'*aggettivo* «satanico» piuttosto che il *sostantivo* «satanismo», e per di più parla dell'aggettivo come «magari assunto in senso figurato». Saint-Marcq, infatti, non era certamente «cosciente» di servire il Diavolo. Al contrario – in uno dei modi più bizzarri, paradossali e anche blasfemi che la storia abbia conosciuto – pensava di avere compreso la «vera» missione di Gesù Cristo e di difenderla contro coloro che l'avevano capita male, nascosta o deformata[46]. Portatore di teorie che possono

[42] *Ibid.*, p. 299.
[43] *Ibid.*, p. 305.
[44] Cfr. su questo personaggio il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 155-160.
[45] R. Guénon, , *op. ult. cit.*, pp. 310-311.
[46] Cfr. Georges Le Clément de Saint-Marcq, *De Eucharistie. Geschiekundinge Studie*, Volksdrukkerij, Bruxelles 1914 (tr. fr. *L'Eucharistie*, Le Sincériste, Anversa 1928); Id., *Les Raisons de l'Eucharistie*, 3ª ed., Le Sincériste, Waltwilden 1930.

essere chiamate «sataniche» dal punto di vista teologico dei cattolici – e anche da quello «metafisico» di Guénon –, neppure Saint-Marcq può essere ascritto al satanismo nel senso storico-sociologico del termine.

Guénon, come abbiamo visto. ha coltivato a lungo – sia pure fra entusiasmi e delusioni – l'idea di una alleanza tattica con ambienti cattolici per combattere certi nemici «contro-iniziatici» comuni. Si è trovato così coinvolto – largamente suo malgrado – fra il 1929 e il 1933 nella ripresa delle polemiche sulla presenza di logge sataniche nella «Alta Massoneria» e sul caso Taxil, intorno alla pubblicazione anti-massonica "*Revue internationale des sociétés secrètes*" animata da monsignor Ernest Jouin. Jouin era venuto tardi all'anti-massonismo (come abbiamo accennato sotto l'influenza del protagonista del caso delle *fiches*, Jean Bidegain), fondando la sua rivista nel 1912, all'età di sessantotto anni; in precedenza si era occupato soprattutto di pastorale e di patristica, anche se aveva già polemizzato contro la massoneria e i governi anticlericali difendendo le congregazioni religiose e le istituzioni educative e di carità cattoliche. Nel 1913 aveva affiancato alla rivista una Ligue Franc-Catholique, che voleva essere un corpo anti-massonico d'*élite*. Jouin era poco incline a simpatizzare con Diana Vaughan – chiunque fosse stata – nei primi anni della sua attività anti-massonica, in quanto era convinto dell'azione decisiva del giudaismo dietro la massoneria – azione che la letteratura dell'area di Taxil talora negava –; in seguito, uno studio più sistematico di documenti dell'epoca lo indusse a credere che probabilmente una Diana Vaughan era esistita. Abbiamo già accennato alla letteratura su Diana Vaughan che venne prodotta dall'ambiente della "*Revue internationale des sociétés secrètes*" negli anni 1929-1934, ma qui ci interessa notare le reazioni di Guénon. Dopo avere letto il libro di Leslie Fry, corredato dai documenti raccolti da monsignor Jouin su Léo Taxil, Guénon riconobbe che «la questione è più complessa di quanto non sembri e non è facile da risolvere; sembra proprio che ci sia stato anche dell'altro, e che Taxil abbia solo mentito una volta di più quando ha dichiarato di avere inventato tutto di sua iniziativa. Si trova in Taxil un abile miscuglio di vero e di falso, ed è vero che – come si dice nella prefazione dell'opera [della Fry] – "l'impostura non esiste che in quanto si basa su certi aspetti della verità in grado di ispirare fiducia"»[47]. Guénon – a mio avviso non a torto – dai documenti raccolti da monsignor Jouin non traeva nessuna certezza: «Che una o più persone abbiano potuto presentarsi sotto il nome di Diana

[47] René Guénon, recensione di L. Fry, *Léo Taxil et la Franc-Maçonnerie*, in "*Revue des Livres*", «*Études traditionnelles*», gennaio 1935.

Vaughan – scriveva – e in diverse circostanze, ci sembra più che probabile; ma come possiamo oggi identificarle?». Il punto di dissenso con monsignor Jouin (che Guénon giungerà perfino a sospettare di essere stato, in buona fede e influenzato da altri che agivano nell'ombra, un agente inconsapevole della «contro-iniziazione»)[48] riguardava la massoneria: se il satanismo anche «cosciente» esisteva, e Taxil al falso aveva mescolato il vero, si trattava però secondo Guénon di un vero che non aveva «niente a che vedere con la massoneria». Anzi nel caso Taxil – si domandava Guénon – «imputando alla massoneria quanto in realtà si trova altrove non si sarà forse perseguito proprio lo scopo di sviare l'attenzione e di lanciare le ricerche su una falsa pista? Se è così, chi può avere ispirato Taxil e i suoi collaboratori noti se non agenti più o meno diretti di quella "contro-iniziazione" da cui derivano tutte le cose tenebrose?»[49]. I satanisti – forse anche «coscienti» – all'epoca di Taxil c'erano: ma non erano massoni[50]. I massoni della stessa epoca, almeno quelli del Grande Oriente di Francia, facevano il gioco della «contro-iniziazione» in quanto razionalisti e quindi asserviti al «regno della quantità» moderno: ma non erano satanisti.

Sui rapporti fra satanismo – «cosciente» e «incosciente» – e massoneria, dell'epoca di Taxil e dei suoi giorni, Guénon aveva oltre a degli interlocutori diretti – monsignor Jouin, e dopo la morte di quest'ultimo nel 1932 i suoi collaboratori – un'oppositrice invisibile, da cui finirà per essere seriamente preoccupato: una specie di Diana Vaughan, che sarebbe stata una grande iniziata di Satana vent'anni prima della Diana di Taxil ma i cui scritti erano apparsi soltanto trent'anni dopo il *Diable*: Clotilde Bersone. Prima in mettere in scena Clotilde, dobbiamo fare la conoscenza con due personaggi particolarmente curiosi dell'*entourage* di monsignor Jouin: il padre gesuita Harald Richard (1867-1928) e il sacerdote diocesano Paul Boulin (1875-1933)[51]. Professore di fisica e di scienze naturali nei collegi della Compagnia, il padre Harald Richard dal 1911 al 1918 era stato missionario in Armenia, Siria, Egitto. Rientrato affaticato dalle sue missioni, si era ritirato presso la casa dei Gesuiti a Lione, dove si era costruito una reputazione come esperto di parapsicologia, dando

[48] J.-P. Laurant, *op. ult. cit.*, p. 95.

[49] *Ibid.*

[50] Guénon pensava che si sarebbe dovuto cercarli fra le fila dell'O.T.O., anche prima di Crowley: cfr. M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 332.

[51] Per le notizie biografiche su questi due personaggi cfr. M.-F. James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et Christianisme aux XIX^e et XX^e siècles. Explorations bio-bibliographiques*, cit., pp. 227-228 e 50-52.

prova egli stesso di doti di rabdomante. Negli ultimi anni della sua vita, il gesuita frequentava Paray-le-Monial, nota per le apparizioni seicentesche del Sacro Cuore e anche per una curiosa istituzione cattolico-esoterica a cui abbiamo fatto cenno, lo Hiéron du Val d'Or, dove i temi della lotta fra cattolici e satanisti venivano integrati in una complessa cosmogonia e storia esoterica del mondo[52]. Secondo le notizie raccolte da Marie-France James, alcuni consideravano Richard «veramente buono benché anticonformista», altri lo trovavano «instabile, squilibrato, insopportabile» e rilevavano che negli ultimi anni «non ammetteva di essere contraddetto e vedeva il Demonio dappertutto, sia presso i suoi confratelli sia presso molti altri»[53]. Il soggiorno a Paray-le-Monial era destinato a coinvolgere Richard in una strana avventura in cui avrebbe avuto un'ampia parte don Paul Boulin, un sacerdote originario dell'Aube che si era fatto notare fin dai primi anni successivi all'ordinazione sacerdotale, nel 1901, per una serie di romanzi nazionalisti e monarchici. Nel dicembre 1912 Boulin aveva fondato un giornale, «*La Vigie*», legato alla complessa vicenda del Sodalitium Pianum (chiamato in Francia «La Sapinière»), un'organizzazione cattolica anti-modernista, di carattere discreto, creata con l'approvazione di san Pio X per combattere il modernismo[54]. Alcuni vescovi francesi – per usare un eufemismo – disapprovavano le attività del Sodalitium Pianum, considerandolo una sorta di organismo spionistico. È in seguito a queste controversie che l'*abbé* Boulin – la cui «*Vigie*» è stata definita «l'organo in Francia» del Sodalitium Pianum[55] – dovette abbandonare Parigi e trasferirsi come semplice parroco nel villaggio di Saint-Pouange, nella diocesi di Troyes, nel 1913, il che non gli impedì di continuare a pubblicare la rivista e di ricevere perfino nel suo umile presbiterio di provincia il personaggio chiave del Sodalitium Pianum, monsignor Umberto Benigni (1862-1934). Ritornato a Parigi dopo la Prima guerra mondiale, continua la sua attività di giornalista e scrittore con lo pseudonimo di Roger Duguet ma è coinvolto in una nuova polemica a seguito della tesi – che trae da fonti di lingua spagnola e diffonde in varie opere – del carattere sovversivo e proto-massonico che la Compagnia di Gesù avrebbe avuto sin dalle sue origini. Due sue traduzioni dallo spa-

[52] Cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 324-325.
[53] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 228.
[54] Cfr. Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau anti-moderniste: la «Sapinière» (1909-1921)*, Casterman, Parigi 1969.
[55] M.-F. James, *op. ult. cit.*, p. 51.

gnolo sono messe all'Indice il 2 maggio 1923[56]. Boulin si sottomette, e – cambiando spesso pseudonimi – confina i suoi attacchi alla massoneria e agli ebrei collaborando con monsignor Jouin e con la sua rivista, a cui più tardi affiancherà gli effimeri «*Cahiers anti-judéo-maçonniques*» (1932-1933). Nonostante le vecchie polemiche, doveva nel frattempo essersi convinto che esistevano dei Gesuiti che non erano complici della massoneria, né palesi né occulti, dal momento che divenne buon amico di Harald Richard.

Agli inizi del 1928 (o forse alla fine del 1927) una persona, la cui identità egli morì pochi mesi dopo senza svelare, consegnò a padre Richard un manoscritto che si sarebbe trovato dal 1885 in un monastero di Paray-le-Monial. Si trattava delle memorie di una «grande iniziata» dell'«Alta Massoneria», che si sarebbe trovata al centro di tutti gli intrighi del massonismo satanico a Parigi negli anni 1877-1880. Agli inizi del 1928 Richard si mise a copiare il manoscritto, corredandolo di note. Ma la forma letteraria non lo soddisfaceva, e del resto era malato e si sentiva prossimo alla morte (morirà infatti il 7 giugno del 1928). Affidò allora il manoscritto a Boulin di cui conosceva le doti di romanziere. Boulin rimise il testo in una forma letteraria e romanzata, e lo portò a monsignor Jouin, chiedendogli se era opportuno pubblicarlo. La virulenza anti-massonica del testo non era maggiore di altri che Jouin aveva pubblicato, ma le apparizioni personali del Diavolo in loggia ricordavano un po' troppo Taxil. L'anno successivo alla morte di Jouin, Boulin – sotto la sua firma da romanziere di Roger Duguet – ricorderà che «io e monsignor Jouin non abbiamo fatto il passo [di pubblicare l'opera] se non dopo avere consultato dei teologi», i quali li avrebbero rassicurati sulla perfetta possibilità di queste manifestazioni diaboliche, lasciando peraltro in sospeso la questione se si trattasse di vere apparizioni del Demonio o di allucinazioni di medium sataniche in trance[57]. Il libro venne dunque pubblicato nel 1929 con il titolo *L'Eletta del Dragone*[58]. Ebbe successo, e una seconda edizione uscì nel 1932.

Un «avviso ai lettori» annuncia la tesi del volume: «Satana è il vero padrone politico della Francia per conto di Lucifero, e della sua Internazionale Massonica: essa è la vera "Eletta del Dragone": questo è il senso, lo scopo, la portata di quest'opera. No, non siamo in periodo di democra-

[56] *Ibid.*, p. 52.
[57] Roger Duguet, «La R.I.S.S. et la reprise de l'Affaire Léo Taxil-Diana Vaughan», «*Cahiers anti-judéo-maçonniques*», febbraio 1933, pp. 59-61.
[58] ***, *L'Élue du Dragon*, «Les Etincelles», Parigi 1929.

zia, bensì in periodo di demonocrazia»[59]. Troviamo subito la protagonista – un'italiana di nome Clotilde Bersone che si autodefinisce «bella, di quella bellezza che suol dirsi fatale»[60] – a diciotto anni nell'ambiente esotico di Costantinopoli, in visita al padre libero pensatore e libertino che vive separato dalla madre. Perspicace, Clotilde – che del resto è stata educata «in un gran Collegio Internazionale della penisola [italiana]: una specie di monastero ultralaico»[61] – intuisce che il padre conduce una doppia vita e frequenta una «società» o «loggia» misteriosissima. L'intraprendente ragazza tanto fa da convincere il padre a farla entrare di nascosto nella loggia, dove viene colpita da «una bestia strana, di marmo bianco», «con sette teste, a volto quasi umano; alcune sembravano di leone senza però rassomigliarvi; altre con delle corna». Clotilde apprende che si tratta del «Dragone (...), l'Idra della Cabala e degli Illuminati» e che il Dragone è già stato servito da due «ninfe» che sono morte: ma la terza «non morrà e (...) parlerà in nome del Dragone»[62]. Nel giro di poche pagine – mentre Clotilde viene presentata a un iniziato ottantenne e lussurioso, il generale e uomo politico turco Ahmed Pascià – scopriamo che sarà proprio la giovinetta italiana la terza Ninfa, l'Eletta del Dragone. Infatti, benché non sia iniziata, viene subito fatta assistere a una strana seduta della loggia dove gli adepti portano maschere in forma di teste di cavallo, che a un certo punto si animano per un «procedimento magico», per cui sembra proprio di trovarsi di fronte a degli equini parlanti. Clotilde, per la verità, all'inizio ha paura del suo ruolo di Eletta del Dragone – ed è anche poco entusiasta delle attività «da bordello» che si svolgono nella loggia – tanto che tenta perfino il suicidio nel Bosforo. Torna in Italia, dove la madre laicista e anti-cattolica la spinge fra le braccia di un «conte Daniele F.», massone di basso grado di cui diventa l'amante. In Italia una lettera di Ahmed Pascià raggiunge Clotilde e la invita a recarsi in Francia per «affari seri». Si decide, e parte con Daniele proclamando: «Sì, io sarò massona, poiché la fatalità mi ci spinge con implacabile ferocia; ma massona per impadronirmi del potere e dei segreti e ritorcerli contro tutti gli strumenti della mia disgrazia»[63]. Clotilde arriva a Parigi il

[59] *Ibid.*, p. 9; tr. it.: Clotilde Bersone, *L'Eletta del Dragone. Da sacerdotessa di Satana a crocifissa in loggia*, Segno, Udine 1993 (che riprende *L'Eletta del Dragone*, tr. it., Artigianelli, Pescara 1956, 2ª ed.: 1957), p. 9.
[60] *Ibid.* (tr. it.), p. 12.
[61] *Ibid.*, p. 19.
[62] *Ibid.*, pp. 31-34.
[63] *Ibid.*, p. 55.

29 giugno 1875: non trova Ahmed Pascià, trattenuto in Turchia, ma trova un altro personaggio: James Abram Garfield (1831-1881), futuro presidente degli Stati Uniti, che aveva la carica di «Grand'Oriente» (che nel volume non è un'organizzazione ma una persona) di una «Grande Loggia degli Illuminati della Francia» che controllava tutte le organizzazioni segrete del paese. Già nel primo incontro Garfield – che in seguito si innamorerà di Clotilde – la tratta «con brutalità come una ragazza perduta», e – superando facilmente la concorrenza del pavido Daniele (che Clotilde odia e finirà per rovinare, causandone il suicidio) – ne fa la sua amante e le fa ricevere una dopo l'altra le più alte iniziazioni nella Loggia degli Illuminati. La giovane italiana scopre così alcuni particolari interessanti: per esempio che per essere iniziati occorre trafiggere con un pugnale quello che sembra un manichino ma è in realtà un nemico della loggia opportunamente drogato per la cerimonia; ogni iniziato – e Clotilde stessa – ha così sulla coscienza «come un battesimo dell'Inferno» almeno un omicidio. Scopre pure che l'«Essere Supremo» che tutti adorano è Satana, il Dragone[64]. Naturalmente fa parte dei doveri di Clotilde spezzare crocifissi e rubare ostie consacrate, che verranno poi profanate, insozzate e affidate a prostitute che se ne serviranno per «toccamenti ignobili» e «raffinamenti di empietà e di impurità, inconcepibili e impossibili a descrivere»[65]. Le vengono affidate anche missioni ben più importanti, come quella di collaborare – sotto il falso nome di «signora Cerati» – con il principe Umberto d'Italia per avvelenare Vittorio Emanuele II, ormai non sufficientemente docile ai voleri della loggia, e per portare messaggi segreti a Bismarck (che non è insensibile alla bellezza di Clotilde e diventa un serio rivale di Garfield, di cui comincia a tramare la rovina). Benché la giovane protagonista non sia esattamente un esempio di moralità e di decenza, il suo unico vero amante non è né Garfield né Bismarck: è Satana, il Dragone stesso, che Clotilde impara a evocare e con cui si intrattiene regolarmente. Il Dragone le rende anche dei piccoli servigi: per esempio uccide una cantante, una certa Mina, che ha cercato di sottrarle Garfield, e assicura il successo delle sue missioni politico-spionistiche in tutta Europa dove assume il nome di Emilia de Fiève, contessa di Coutanceau. Garfield – che nel libro è cattivo, ma non senza qualche limite alla sua cattiveria – comincia a cercare di ostacolare la carriera di Clotilde, che vede come troppo pericolosa per la donna di cui si è ormai innamorato con una qualche forma di sincerità. Il Dragone e Clotilde

[64] *Ibid.*, p. 79.
[65] *Ibid.*, p. 112.

non apprezzano, e tramano la rovina di Garfield, aiutati da un gruppo di uomini politici francesi che formano il vertice della loggia satanista: Jules Ferry, Jules Grévy (1807-1891), Thienet, Tirard e altri. La cricca di politicanti satanisti convince Garfield a creare una filiale autonoma americana della Loggia degli Illuminati e, perché il potere dell'organizzazione non sia messo in discussione neppure oltreoceano, a farsi eleggere presidente degli Stati Uniti. Garfield così deve lasciare il vero centro del potere satanico, Parigi (gli succede Grévy), ma la vendetta di Clotilde e del Dragone non è finita perché, poco dopo essere stato eletto presidente, viene ucciso dopo un attentato a Baltimora, i cui organizzatori naturalmente hanno preso ordini dalla Grande Loggia degli Illuminati. Clotilde pensa di avere vinto, ma in realtà ha perso e rimpiangerà amaramente Garfield. Grévy cerca di farle concorrenza e di evocare il Dragone in una casa di campagna; altri iniziati mal sopportano di prendere ordini da una donna straniera, e un pittore, Chéret, si ribella apertamente costringendo Clotilde a un duello al fioretto a Berna, che sarà mortale per il poveretto giacché l'Eletta è sempre sotto la protezione del Dragone. Il peggio inizia quando nella loggia viene ammesso un sacerdote, certo don Mazati, che consacra le ostie da profanare evitando così agli iniziati il fastidio di rubarle. E anche don Mazati comincia a far apparire il Dragone, «nel nome della Santa Trinità», cosa che stupisce Clotilde che si chiede come mai «lo Spirito [cioè Satana] fosse obbligato ad arrendersi ad un'evocazione fatta in nome di un'inferiore divinità cattolica»[66]. Nascono da qui i dubbi che cominciano a tormentare Clotilde, che per il momento è ancora attivissima al centro di intrighi politici che comprendono le elezioni francesi del 1881 e l'assassinio dello zar Alessandro II in Russia deciso dalla Grande Loggia degli Illuminati.

Sotto l'impulso del Dragone – che le appare in forma visibile, talora animando la sua statua che si trova nella loggia – Clotilde pronuncia anche dei discorsi anticlericali, di cui apprendiamo che saranno plagiati per i suoi libri, tra cui *Le amanti di Pio IX*, da un certo Léo Taxil, che non farà altro che copiare i discorsi «più perfidi e più spudorati» pronunciati dalla giovane italiana in loggia[67]. Clotilde ha ormai deciso, tuttavia, di chiedere al Dragone perché mai deve obbedire a un miserabile come don Mazati. Il Dragone – come ben comprende il lettore (cattolico) a cui il libro è destinato – dovrebbe a questo punto confessare che il potere del sacerdozio della Chiesa di Roma, anche nel prete più sciagurato, è più forte

[66] *Ibid.*, p. 257.
[67] *Ibid.*, p. 249.

del suo: ma non vuole, e organizza più semplicemente la rovina di Clotilde. Viene così preparata una vera e propria congiura contro Clotilde all'interno dell'organizzazione satanica, al grido di «Non più gonne alla Tavola emiciclare» (o, più semplicemente, «Clotilde Bersone se ne vada alla malora!»), e la povera italiana viene mandata a Grenoble a fare la prostituta di lusso in una casa di tolleranza gestita occultamente dalla Loggia, dove dovrà carpire i segreti dei potenti locali[68]. Clotilde è ancora abbastanza obbediente per fare quanto le si chiede, e per trovare una certa consolazione nel fatto che lo «sporco stabilimento» ha almeno «un certo decoro esteriore, a uso dell'alta borghesia e degli alti funzionari»: «non era proprio l'ignobile casino pubblico»[69]. Fa il suo lavoro di prostituta, e lo fa bene, ottenendo dai suoi clienti rivelazioni importantissime che passa ai satanisti di Parigi. Questi le comunicano infine che il suo esilio è finito e che la aspettano a Macon. Ma Clotilde teme che a Macon la si voglia semplicemente assassinare, e d'altro canto – riflettendo sull'episodio di don Mazati – ha ormai capito che il sacerdozio romano rappresenta la vera religione, e si è in cuor suo convertita. Dopo avere partorito un figlio – che poco dopo muore – bussa quindi alla porta di un convento, si confessa, viene nascosta dalle suore e comincia a scrivere le sue memorie. Nel giardino del convento si aggira però uno strano giardiniere, che è probabilmente un agente dei satanisti. Qui termina la prima edizione francese del romanzo, mentre in edizioni successive verrà aggiunta un'informazione sinistra: «La Bersone venne strappata dalla portineria delle Suore, ove prestava servizio, dal finto giardiniere, che la portò in Loggia ove venne crocifissa»[70]. Non è chiaro quando questo macabro particolare sia stato aggiunto e se figuri nei «manoscritti» firmati Clotilde Bersone.

Ma, anzitutto, esistono veramente dei «manoscritti»? La rivista dei Gesuiti di Francia, «*Études*», che aveva già attaccato costantemente Taxil, di fronte a Clotilde Bersone nel 1929 parla di «favole malsane». Nella seconda edizione, del 1932, Duguet (cioè, come sappiamo, Boulin) rivela agli scettici di «*Études*» che l'esistenza del manoscritto era attestata da un loro confratello gesuita, padre Harald Richard, il cui nome non figurava nella prima edizione[71]. In questo stesso testo Duguet/Boulin parla di «una copia su cui abbiamo lavorato», di mano dello stesso padre

[68] *Ibid.*, pp. 268-269.
[69] *Ibid.*, p. 269.
[70] *Ibid.*, p. 283.
[71] ***, *L'Élue du Dragon*, 2ª ed., «Les Etincelles», Parigi 1932, p. 8.

Richard. Due anni dopo, nel 1933, Duguet/Boulin menziona due manoscritti: uno copiato da Richard, l'altro non di mano di «Clotilde Bersone» ma «dettato» da lei e che, dopo essere stato allo Hiéron di Paray-le-Monial (centro, come abbiamo accennato, di un esoterismo cattolico molto attento ai temi demoniaci), era passato a monsignor Jouin e agli archivi della sua rivista anti-massonica[72]. L'archivio personale di monsignor Jouin non è, al momento, accessibile agli studiosi[73] e quindi non è possibile accertarsi se vi si trovi ancora il famoso manoscritto né esaminarlo. Si ha tuttavia l'impressione che la caccia al manoscritto introvabile abbia distolto finora chi ha studiato *L'Eletta del Dragone* da un esame fondato su altri elementi. Dopo tutto, che cosa potrebbe aggiungere o togliere alla discussione il manoscritto? Il suo interesse principale consisterebbe in un paragone con la versione pubblicata, che permetterebbe di mostrare quanto è stato aggiunto da Duguet/Boulin nel momento di «romanzare» il testo grezzo che gli aveva consegnato padre Richard. Ma, quand'anche venisse ritrovato, il manoscritto non ci direbbe nulla sull'esistenza di una Clotilde Bersone o sulla data reale in cui è stato redatto. In realtà – a prescindere da qualunque manoscritto – vi sono due elementi cruciali che permettono di concludere che le avventure dell'Eletta del Dragone costituiscono soltanto un romanzo, del tutto privo di base storica. In primo luogo la «contessa di Coutanceau», secondo l'opera pubblicata da Duguet, avrebbe dovuto trovarsi con questo nome (e non con quello vero di Clotilde Bersone) al centro della vita mondana e diplomatica di Parigi dal 1877 al 1881, animando un salotto, una società scientifico-culturale (pura copertura per la loggia satanica) e le serate dei personaggi più eminenti della Repubblica. Ora non è emerso nessun giornale dell'epoca – né da una nostra ricerca, né da altre fonti – che menzioni una contessa di Coutanceau a Parigi in questi anni; e non mancavano certo in Francia alla fine degli anni 1870 giornali attenti e pettegoli. Naturalmente, se anche la stampa dell'epoca menzionasse occasionalmente una «contessa di Coutanceau», questo non sarebbe ancora sufficiente a provare che sia stata una satanista e l'Eletta del Dragone (dopo tutto, anche Albert Pike e Adriano Lemmi sono veramente esistiti, ma non hanno vissuto le mirabolanti avventure attribuite loro da Taxil e Bataille). Ma sta di fatto che nella stampa quotidiana e periodica dell'epoca non c'è traccia di nessuna contessa di Coutanceau. Quasi cinquant'anni dopo, Duguet/Boulin affer-

[72] R. Duguet, *op. cit.*, p. 59.
[73] Ringrazio il professor Émile Poulat per una serie di informazioni sul destino di questo archivio, che esiste tuttora ma, per una serie di ragioni, non può essere consultato.

merà che l'esistenza di una contessa di Coutanceau era stata confermata da Juliette Adam, che conosceva gli ambienti occultisti di molti anni prima: ma si tratta di un riferimento vago, che non può sostituire un'assenza sospetta e totale nella stampa dell'epoca[74]. La seconda circostanza che esclude la storicità del testo pubblicato nel 1929 riguarda il presidente americano Garfield. Desta stupore il fatto che nessuno, al tempo della controversia su *L'Eletta del Dragone* (e per la verità neppure in seguito) abbia sentito il bisogno di consultare gli specialisti americani di questo personaggio. Sulla base dei loro lavori avrebbe potuto facilmente constatare che fra il 1877 e il suo assassinio nel 1881 i movimenti di Garfield possono essere seguiti sulla base di numerosi documenti negli Stati Uniti, escludendo che sia stato in Francia, in Italia e in genere in Europa, dove quindi non ha potuto dirigere logge sataniche né diventare l'amante di Clotilde Bersone. Sfortunatamente per i sostenitori dell'autenticità delle avventure di Clotilde Bersone, «nessun uomo pubblico americano ha lasciato materiale biografico più ampio di Garfield (...); per ogni passo della sua carriera, dagli inizi del suo diario all'età di sedici anni, c'è l'abbondante testimonianza delle sue lettere, diari e documenti ufficiali come i rapporti militari e i discorsi al Congresso. Inoltre, ci ha lasciato numerosi appunti, articoli e memorandum, alcuni di carattere autobiografico, che nel loro insieme permettono di conoscere quasi ogni aspetto della sua vita»[75]. Così, sappiamo con certezza dov'era Garfield il 29 giugno 1875, che sarebbe stata la sera fatale dell'incontro con Clotilde Bersone a Parigi: era nel suo cottage di Little Mountain, nell'Ohio, dove dovette rimanere dal 15 giugno al 15 agosto (non con Clotilde Bersone, ma con la moglie) per rimettersi dai postumi di un'operazione resa necessaria da disturbi digestivi sopravvenuti durante un precedente viaggio in California[76]. Parlerà per la prima volta dopo l'operazione in pubblico a Warren (Ohio) il 31 agosto 1875, per sostenere la candidatura a governatore del suo mentore politico Rutherford B. Hayes (1822-1893), che nel 1877 sarà eletto presidente degli Stati Uniti. Dall'agosto 1875 all'assassinio nel 1881 possiamo seguire la carriera politica (strettamente intrecciata a

[74] Roger Duguet, «L'Élue du Dragon. Une interview de Madame Adam», «*Revue internationale des sociétés secrètes* (judéo-maçonnique)», 24 marzo 1929, pp. 289-294.

[75] Theodore Clarke Smith, *The Life and Letters of James Abram Garfield*, 2 voll., Yale University Press, New Haven 1925, vol. II, p. 845. I *Garfield Papers – Presidents' Papers Series*, Library of Congress, Washington D.C. 1973, occupano nell'edizione in microfilm 177 volumi.

[76] T.C. Smith, *op. cit.*, vol. I, pp. 585-586.

quella di Hayes) e i discorsi di Garfield veramente giorno per giorno, senza intervalli tali da consentire (in assenza di aerei) viaggi a Parigi neppure brevissimi. Garfield era stato in Europa con la moglie nell'estate 1867 e si era fermato a Parigi: «quasi due settimane», visitando anche Roma[77]. Nella carriera di Garfield c'è qualche particolare «satanico»? Cercando con scrupolo, si potrebbero notare le circostanze seguenti: Garfield era massone, e venne iniziato personalmente a tutti i gradi dal quarto al quattordicesimo del Rito scozzese lo stesso giorno (pratica non infrequente) da Albert Pike a Washington il 2 gennaio 1872 (anche se nel 1876 fu temporaneamente sospeso dalle logge per mancato pagamento delle quote sociali)[78]; a differenza di molti suoi compagni di partito repubblicani, non era un anti-mormone virulento e visitando lo Utah si intrattenne amichevolmente con Brigham Young[79]; era invece anti-cattolico anche se in modo meno acceso del suo maestro e predecessore Hayes, che lo coinvolse in una campagna condotta senza successo per cacciare le Piccole Suore dei Poveri da Washington[80]; nel 1873 – che chiamava il suo *Anno Diaboli* – aveva corso il rischio di abbandonare la carriera politica per le voci (poi smentite) di tangenti pagate dal Crédit Mobilier of America per un affare di ferrovie[81]; e infine il suo assassino, Charles Julius Guiteau (1841-1882), aveva fatto parte della comunità di Oneida di John Humphrey Noyes, dove si praticava una forma di perfezionismo sessuale, e aveva scritto dei testi allucinati di carattere profetico-religioso fra cui un libro di profezie intitolato *Truth*[82]. Si tratta – assassino e assassinio a parte – di circostanze interessanti, ma non fuori dal comune per un uomo politico americano del tempo. Di più – con la migliore cattiva volontà – non è possibile trovare. Dopo avere ucciso Garfield, l'assassi-

[77] Allan Peskin, *Garfield*, Kent State University Press, Kent (Ohio) 1978, pp. 280-281.

[78] Voce *James A. Garfield* in William R. Denslow, «10,000 Famous Freemasons – Volume II», *Transactions of the Missouri Lodge of Research*, vol. 15 (1958), pp. 95-96.

[79] A. Peskin, *op. cit.*, p. 352.

[80] *Ibid.*, p. 401. Visitando il West, Garfield invitava a tenere gli Indiani a debita distanza dalle «missioni cattoliche» (*ibid.*, p. 353); quando era stato a Roma aveva deplorato le «superstizioni» papiste (*ibid.*, p. 281).

[81] *Ibid.*, p. 377. Cfr. sul punto John M. Taylor, *Garfield of Ohio. The Available Man*, W.W. Norton & Co., New York 1970; William R. Balch (a cura di), *Garfield's Words*, Houghton Miffin & Co., Boston 1881.

[82] Aveva anche contratto la sifilide da una prostituta, e aveva ucciso Garfield perché questi si rifiutava di riceverlo e di affidargli un incarico ufficiale (a cui Guiteau riteneva di avere diritto per avere «aiutato» Garfield a farsi eleggere con le sue profezie): A. Peskin, *op. cit.*, pp. 584-592.

no, Guiteau, dichiarò che «il Presidente era un cristiano e sarà ora più felice in Paradiso»[83]. Quello che è assolutamente certo è che non era stato a Parigi tra il 1875 e il 1881, dove quindi non aveva potuto convivere con Clotilde Bersone né dirigere logge sataniche. Ne *L'Eletta del Dragone* ci sono tutta una serie di altri particolari che potrebbero essere criticati, ma questi sono decisivi. Scrivendo quattro anni dopo la pubblicazione, nel 1933, Duguet affermava che «è certo possibile che su certi punti la Bersone si sia sbagliata, abbia velato la verità o abbia mentito», senza per questo mettere in discussione la sostanza della vicenda[84]. Ma sia la vita mondana a Parigi di Clotilde Bersone – che avrebbe dovuto essere conosciuta come «contessa di Coutanceau» – sia, soprattutto, Garfield fanno appunto parte dell'«essenziale» del testo. Se della «contessa di Coutanceau» non c'è traccia a Parigi negli anni 1877-1881, e per Garfield si può positivamente escludere che fosse in Europa, l'intera trama non può che cadere.

Da dove viene *L'Eletta del Dragone*? Non è verosimile che si tratti di una pura invenzione di Duguet/Boulin o di padre Richard. Per pervenire a questa conclusione non c'è bisogno di affidarsi come criterio decisivo alla buona fede di questi due personaggi, che nella loro carriera sono stati spesso accusati di ingenuità ma mai di menzogne deliberate. La struttura del testo non sembra degli anni 1920. Si dedica infatti uno spazio eccessivo ad attaccare personaggi che dopo la Prima guerra mondiale erano certamente dimenticati da molto tempo. Alcuni – come Jules Ferry e lo stesso Garfield – avevano almeno un posto nei libri di storia (per Garfield era possibile che qualche eco dello scandalo del Crédit Mobilier fosse ancora viva in Francia). Ma perché mai un falsario del 1920 avrebbe dovuto occuparsi di attaccare un Tirard, esponente politico di secondo piano di una Repubblica dimenticata? È anche interessante l'attacco al Taxil anticlericale (accusato di plagiare i discorsi in loggia di Clotilde Bersone), e l'assenza di riferimenti al Taxil convertito e soprattutto – a proposito degli Stati Uniti (e di Garfield, iniziato a diversi gradi del Rito scozzese da Pike) – ad Albert Pike, anti-Papa satanista secondo Taxil ma comunque bestia nera dei cattolici per i suoi attacchi all'enciclica *Humanum genus* di Leone XIII. Si potrebbe immaginare che l'omissione di Albert Pike – tanto più strana giacché si parla spesso degli Stati Uniti – si spieghi con il desiderio di non essere in alcun modo confusi con lo screditato Taxil, e che quindi l'opera sia stata scritta dopo il 1897. I riferi-

[83] *Ibid.*, p. 592.
[84] R. Duguet, «La R.I.S.S. et la reprise de l'Affaire Léo Taxil-Diana Vaughan», cit., p. 60.

menti a politici minori lasciano invece supporre che si tratti di un testo più antico: ancora una volta per le statue del Dragone che si animano bastavano autori come Bizouard e non c'era bisogno di aspettare il dottor Bataille. Si può supporre che il testo sia stato predisposto in ambienti anti-massonici negli anni 1880-1890, e che non sia stato avviato alla pubblicazione proprio a causa della concorrenza prima e del discredito poi di Bataille e Taxil. Non stupisce che fosse conservato in quel deposito di documenti strani che era Paray-le-Monial all'epoca dello Hiéron, dove negli anni 1920 sarebbe stato «riscoperto» da padre Richard. È evidente che si tratta qui, largamente, di supposizioni. Chi pensa a un falso confezionato semplicemente da Duguet e Richard deve però spiegare perché mai costoro si siano dati pena di attaccare Grévy e Tirard, senza menzionare figure che sarebbe stato più interessante collegare al satanismo come Combes, di cui si sarebbe ben potuta inventare qualche avventura giovanile.

Possiamo, prima di abbandonare Clotilde Bersone, tornare a Guénon, che in un primo tempo considera *L'Eletta del Dragone* una sorta di scherzo di cattivo gusto, una mistificazione alla Taxil[85]. Marie-France James ha tuttavia mostrato gli incontri ravvicinati fra Guénon e Clotilde Bersone attraverso la corrispondenza dell'esoterista francese con l'amico Olivier de Frémond e con altri. Dal Cairo, dove si era trasferito, il 18 ottobre 1930 Guénon scriveva a un suo corrispondente, Hillel: «C'è qui, dietro El-Azhar, un vecchietto che somiglia in modo sorprendente ai ritratti che ci vengono forniti degli antichi filosofi greci, e che dipinge strani quadri. L'altro giorno ci ha mostrato una specie di dragone con una testa umana barbuta, con un cappello alla moda del XVI secolo, e sei piccole teste di animali diverse che escono dalla barba. La cosa veramente curiosa è che questa figura assomiglia, in modo tale che ci si potrebbe confondere, con quella che la R.I.S.S. [cioè la «*Revue internationale des sociétés secrètes*»] ha fornito qualche tempo fa a proposito della famosa "Eletta del Dragone", come ricavata da un vecchio libro che non era citato, il che rendeva la sua autenticità piuttosto dubbia. Ma la cosa più strana è che il vecchietto pretende di aver visto egli stesso questa formidabile bestia e di averla disegnata come l'ha vista!»[86]. Nel 1932 il 6 ottobre, in risposta ad un'allusione di Guénon, Olivier de Frémond risponde:

[85] Cfr. René Guénon, «Revue des revues», «*Le Voile d'Isis*», luglio 1929: ora in *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, 2 voll., Éditions Traditionnelles, Parigi 1971-1972, vol. I, pp. 91-93.
[86] M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., pp. 329-330.

«No, non mi avete mai parlato della vostra straordinaria avventura al Cairo collegata a *L'Eletta del Dragone*»[87]. In seguito, de Frémond doveva esserne a conoscenza perché il 7 febbraio 1933 scriveva a Guénon che negli scritti e nelle lettere di quest'ultimo (in parte perdute) c'è, «mi sembra, una dimostrazione del "meraviglioso" nella Massoneria e nelle sue "dipendenze", per esempio nella storia del Dragone, che è davvero straordinaria...». L'8 giugno 1933 de Frémond scriveva a Guénon: «Ma in fondo che cosa c'è in questa storia de *L'Eletta del Dragone*? Senza dubbio molta fantasia, ma un fondo di grande verità, perché dopo tutto siamo d'accordo sul "meraviglioso diabolico" e sulle relazioni della Massoneria con l'Inferno. E l'Inferno si diverte a imbrogliare le questioni e le carte». Il 21 agosto 1933 – dopo che Guénon era rimasto impressionato da un ulteriore romanzo di Roger Duguet (*alias* Boulin) *La Cravate blanche*, de Frémond scriveva: «Allora *L'Eletta del Dragone* è la realtà, solo un poco romanzata, e gli uomini politici più in vista sono solo – come voi [Guénon] li qualificate – "semplici marionette", e Satana, Satana in persona, tiene le fila...»[88].

Lo scettico, naturalmente, potrebbe obiettare che il vecchietto del Cairo poteva semplicemente avere mentito sulle sue visioni ed avere avuto tra le mani una copia dell'edizione francese (completa di illustrazioni, che mancano invece nelle edizioni italiane) de *L'Eletta del Dragone*. È anche possibile che l'autore o autrice del manoscritto ovvero i curatori dell'edizione del 1929 avessero effettivamente ricavato le figure da testi ancora più antichi, che anche il vecchio egiziano poteva avere visto o che poteva ricordare. L'episodio del Cairo non è, tecnicamente, una «prova» di nulla. È tuttavia interessante per capire la mentalità di Guénon in relazione alla tenebrosa «contro-iniziazione», che poteva indurlo a prendere sul serio – dopo l'iniziale scetticismo – anche Clotilde Bersone. Quest'ultima – con ogni probabilità mai esistita – non diventò un caso di proporzioni internazionali come la Diana Vaughan di Taxil; ma fece riscoprire Taxil (tutte le pubblicazioni che ritornano su Diana Vaughan degli anni 1930-1934 non si spiegano senza il precedente costituito da *L'Eletta del Dragone* nel 1929), e – giacché non vi fu lo smascheramento clamoroso di una frode come nel caso Taxil – il volume di «Clotilde Bersone» continua a essere pubblicato ancora oggi come degno di fede da ambienti anti-massonici e anti-satanisti.

[87] *Ibid.*, p. 333.
[88] *Ibid.*, p. 330.

La vera Eletta del Dragone: Maria de Naglowska

Gli anni 1930-1933, in cui infuria la discussione su *L'Eletta del Dragone*, sono quelli in cui inizia la sua attività a Parigi un personaggio che rappresenta a suo modo l'emergenza momentanea del satanismo dal mondo sotterraneo e la sua presentazione pubblica, sia pure in una forma originale diversa da quelle che assumerà in seguito: Maria de Naglowska (1883-1936). Nata il 15 agosto 1883 a San Pietroburgo, Maria de Naglowska era la figlia del governatore della provincia di Kazan, il generale Dimitri de Naglowski[89]. A dodici anni, nel 1895, era già orfana: il padre era stato avvelenato da un nichilista, la madre era morta di malattia. Educata presso l'aristocratico ed esclusivo Istituto Smolna di San Pietroburgo, dopo una breve e incompiuta esperienza universitaria, Maria entrò in conflitto con la sua famiglia a cui aveva annunciato che intendeva sposare un musicista che non solo non era nobile come lei, ma era ebreo: il violinista Moïse Hopenko. L'intenzione era scandalosa in un ambiente nobiliare e familiare largamente antisemita, e Maria dovette lasciare la Russia stabilendosi con il fidanzato prima a Berlino e poi a Ginevra, dove si sposò ed ebbe tre figli: Alexandre, Marie e André. In Russia sembra abbia avuto contatti con la setta dei khlisty (che praticava riti sessuali di cui ci sono giunte descrizioni scandalose) e con Rasputin. Mentre completava – sempre in modo piuttosto irregolare – gli studi universitari, Maria de Naglowska sperimentava a Ginevra l'ostilità della comunità russa, anche qui non esente da pregiudizi anti-semiti, e la difficoltà nello stesso tempo a integrarsi completamente nell'ambiente ebraico di cui faceva parte il marito. I primi due figli Alexandre e Marie (iscritta all'anagrafe come Esther) vennero allevati nella religione ebraica, ma non André. In realtà, poco prima della nascita del terzo figlio, Hopenko – ardente sionista – aveva deciso di trasferirsi in Palestina per dirigere un conservatorio di musica. Maria si rifiutò di seguirlo e ruppe con la comunità ebraica, facendo battezzare nella Chiesa ortodossa russa tutti e tre i suoi figli. La giovane russa sopravviveva insegnando varie materie in scuole private ginevrine e lanciandosi nella letteratura[90] e nel giornalismo, dove le sue

[89] Sulla vita di Maria de Naglowska cfr. il dattiloscritto di Marc Pluquet, *La Sophiale, Maria de Naglowska: sa vie – son oeuvre*, Parigi s.d.; Fr. Marcion, «Introduction à l'oeuvre de Maria de Naglowska», «*Thelema*», vol. VII, n. 27 (aprile 1992), pp. 18-20; Alexandrian, *Les Libérateurs de l'amour*, Éditions du Seuil, Parigi 1978, pp. 185-206.

[90] Cfr. il suo *Le Chant du harem* (presso l'autrice, Ginevra 1912), una raccolta di poesie, e la più prosaica *Nouvelle Grammaire de la langue française*, Eggimann, Ginevra 1912.

idee politiche radicali la condussero rapidamente perfino alla prigione. Liberata per intercessione di amici influenti si spostò a Berna, quindi a Basilea, ma finì per essere espulsa dalla Svizzera. Mentre il figlio maggiore Alexandre decideva di raggiungere il padre in Palestina, Maria riuscì a procurarsi un passaporto polacco con cui nel 1920 entrò in Italia con i figli Marie e André, trovando impiego dal 1921 al 1926 presso il giornale «L'Italia» a Roma. Le condizioni di vita per Maria e la sua famiglia anche a Roma non erano facili: la figlia Marie, a sedici anni, si ammalò seriamente di tifo. Guarita, passò per una crisi religiosa e manifestò l'intenzione di diventare suora cattolica. Dopo due anni di noviziato rinunciò, e iniziò a lavorare presso un dentista romano come infermiera. Dubbi sulla sua identità etnica e religiosa tormentavano anche il giovane André, che fece una scelta opposta raggiungendo il padre in Palestina. In questi anni 1920 Maria de Naglowska a Roma sviluppa gli interessi per l'esoterismo e l'occultismo che aveva già cominciato a manifestare in Svizzera, frequentando fra gli altri Julius Evola (1898-1974). L'occultismo, tuttavia, non poteva risolvere i problemi economici di Maria, che finì per accettare l'invito del figlio Alexandre, divenuto nel frattempo un uomo d'affari di successo ad Alessandria d'Egitto. Maria si trovava così riunita ai tre figli, giacché Marie aveva accettato di accompagnarla in Egitto e anche il giovane André – in contrasto con la seconda moglie del padre, che quest'ultimo aveva sposato in Palestina – venne a stabilirsi presso il fratello ad Alessandria. In Egitto Maria cominciò a scrivere per «*La Bourse Egyptienne*», tentò di fondare un giornale («*Alexandrie nouvelle*», 1928-1929), ma soprattutto aderì alla Società Teosofica (che aveva una lunga tradizione, iniziata ad Alessandria dalla stessa madame Blavatsky) per cui iniziò un'attività regolare di conferenziera. La figlia Marie sposò in Egitto un ingegnere svizzero e seguì quest'ultimo al suo ritorno in patria; André – sempre inquieto – decise di ritornare dal padre in Palestina e Alexandre, che si era sposato in Egitto, sembrava più interessato alla sua famiglia che alle idee politico-religiose della madre. Maria decise quindi di ritornare a Roma, dove venne avvicinata da una casa editrice francese che le offrì un lavoro a Parigi. In Francia – dove arrivò nel settembre 1929 – poté ottenere un permesso di soggiorno ma non di lavoro, a causa – pensava – delle cattive informazioni che erano state fornite alle autorità francesi dalla Svizzera e dall'Egitto. In miseria, facendo tutti i tipi di lavoro per sopravvivere, si stabilì a Montparnasse, dove cominciò a riunire i suoi amici alla Coupole, conosciuto come «il caffè degli occultisti».

Grazie ai piccoli lavori del figlio André (che ancora una volta aveva ab-

bandonato il padre e l'aveva raggiunta a Parigi), Maria poté consacrarsi alle sue attività esoteriche senza vivere nel lusso ma senza preoccupazioni quanto alla sopravvivenza quotidiana. Pubblicò diciotto numeri (dal 15 ottobre 1930 al 15 dicembre 1933) di un giornale, «*La Flèche*», a cui collaborava da Roma anche Julius Evola. I suoi pochi ma fedeli discepoli andavano a vendere la rivista all'uscita delle numerose conferenze di argomento esoterico e occulto che si tenevano nella Parigi degli anni 1930. Della sua piccola cerchia facevano parte Jean Carteret, Camille Bryen, Eddy Reinhard, Germaine Richier, e Claude Lablatinière, che firmava Claude d'Igée e che presentò Maria a Marc Pluquet, che ci ha lasciato note preziose sulla sua vita e la sua carriera occulta. Pluquet ha raccontato, in particolare, come viveva Maria de Naglowska a Parigi verso il 1935: i gestori della Coupole non le facevano pagare il conto per la cena e le consumazioni, perché intorno a lei si riuniva sempre un numero di ascoltatori (e insieme clienti del caffè) che assicuravano sufficienti profitti ai proprietari. Alle sedute informali presso la Coupole (che ricordano quelle di Gurdjieff in altri caffè parigini) – e alle due ore quotidiane in cui riceveva i discepoli all'American Hotel (15, rue Bréa), un albergo più decoroso del modesto Hotel de la Paix (225, boulevard Raspail) dove viveva – ogni mercoledì si aggiungeva una conferenza pubblica allo Studio Raspail, 36, rue Vavin. La fauna della Coupole era veramente cosmopolita (spesso c'erano più stranieri che francesi), ma del resto, secondo Pluquet, Maria de Naglowska parlava bene l'inglese, il russo, il tedesco, il francese, l'italiano e lo yiddish, capiva «il ceco, il polacco, lo spagnolo» e «se la cavava» con l'arabo[91]. Nonostante le sue idee decisamente eterodosse, tutti i pomeriggi passava a meditare nella chiesa cattolica di Notre-Dame des Champs. Le conferenze del mercoledì erano frequentate da una quarantina di persone, e un piccolo gruppo passava in un'altra stanza per riti molto più discreti. Maria non era un'occultista comune, perché parlava volentieri del ruolo di Satana e di Lucifero e definiva senz'altro «sataniche» le iniziazioni che conferiva. Tornava anche spesso sul tema della magia sessuale, destando evidentemente l'interesse dei giornalisti tra cui Stéphane Pizzella di «*Voilà*», che prese alcune curiose fotografie e assicurò la fama parigina di Maria de Naglowska[92]. Come risultato di questa pubblicità l'interesse crebbe, tanto che la sala dello Studio Raspail non era sufficiente a contenere tutti coloro che volevano ascoltare la famosa «sacerdotessa

[91] M. Pluquet, *op. cit.*, pp. 15-16.
[92] Riferimenti *ibid.*, pp. 25-26. L'esoterista Henri Meslin parla di «cerimonie splendide» negli anni 1931-1932 (cfr. Alexandrian, *op. cit.*, p. 186).

di Satana». Maria accettò di parlare al Club du Faubourg, dove si riunivano letterati ed eccentrici, ma trovò presto l'ambiente troppo lontano dalle sue idee elitarie sull'esoterismo e troppo pieno di semplici curiosi. Alla fine del 1935 Maria cominciò a spiegare ai discepoli che giorni molto tristi si preparavano per l'Europa e che la sua missione a Parigi era terminata. La sua dottrina non sarebbe stata compresa dalla generazione presente, ma sarebbe stata riscoperta «dopo due o tre generazioni»; nel frattempo l'Europa sarebbe stata sconvolta[93]. Dopo avere sconsigliato ai discepoli di frequentare le altre società occulte di Parigi – di cui aveva scarsa stima – nel 1936 tenne (di sabato, precisa Pluquet, e non di mercoledì) la sua ultima conferenza allo Studio Raspail seguita dall'ultimo saluto ai discepoli più fedeli: Jean Carteret, Claude d'Igée, Camille Bryen, Marcel Iver e qualcun altro. In quell'occasione sembra che Maria si sia rifiutata di designare un successore alla testa del suo gruppo, considerando Claude d'Igée troppo intellettuale e Camille Bryen, al contrario, troppo attaccato agli aspetti pratici e organizzativi. Maria de Naglowska partì quindi per Zurigo dove visse per qualche mese con la figlia Marie Grob e il marito. Secondo Pluquet – che sembra il testimone meglio informato – morì a Zurigo, nel suo letto, il 17 aprile 1936. La voce secondo cui sarebbe scomparsa a Parigi durante la Seconda guerra mondiale – probabilmente deportata dai tedeschi a causa del suo matrimonio con un ebreo – dovrebbe quindi essere soltanto una leggenda. I discepoli continuarono a riunirsi ancora per qualche anno dopo la guerra, ma erano ormai un gruppo di poche persone, anche se Pluquet afferma che le idee della de Naglowska sull'architettura giunsero a influenzare un nome famoso, Le Corbusier, di cui lo stesso Pluquet era stato collaboratore[94]. Una ricerca condotta da Pluquet – che nel frattempo aveva avuto una vita avventurosa, soggiornando a lungo in Madagascar – negli anni 1960 e 1970 per ritrovare gli inediti mai pubblicati da Maria de Naglowska presso la figlia di quest'ultima, Marie Grob, a Zurigo, non diede risultati soddisfacenti: sembra che una valigia che conteneva queste carte fosse misteriosamente sparita, ma di borse, valigie e archivi spariti è piena la storia dell'occultismo. Nel 1974 Pluquet riuscì comunque a ottenere dalla figlia Marie Grob l'autorizzazione a ristampare le opere della madre presso le Éditions de l'Index di Bruxelles, il che non ha impedito una serie di edizioni «pirata» diffuse soprattutto in ambienti crowleyani in Francia. Scrivendo nel 1984 Pluquet concludeva che la riscoperta delle sue dottrine annunciata da Maria de

[93] M. Pluquet, *op. cit.*, p. 29.
[94] *Ibid.*, p. 36.

Naglowska non si era ancora verificata: ma forse le due o tre generazioni non erano veramente passate...

Le opere di Maria de Naglowska vengono pubblicate a Parigi tra il 1932 e il 1934, mentre infuria la polemica su *L'Eletta del Dragone*. Crowley viaggiava fra la Germania e l'Inghilterra, ed era ormai in una fase decadente, tormentato dalla povertà e dalle polemiche, ma continuava a mantenere contatti con gli ambienti parigini[95]. Apparentemente Maria de Naglowska non ha lasciato tracce nella vita di Crowley, e neppure nelle polemiche su Clotilde Bersone, ma avrebbe meritato – più della romanzesca giovinetta italiana – il titolo di autentica «Eletta del Dragone». Il tempio in cui convocava i suoi seguaci era infatti l'unico «Tempio Satanico»[96], pubblicamente annunciato come tale, aperto a Parigi nella sua epoca. La visione del mondo satanista di Maria de Naglowska riposa peraltro su una serie di premesse complesse, su cui è facile equivocare. Nel suo testo *La luce del sesso. Rituale di iniziazione satanica*, muove da una premessa filosofica: il primato del divenire sull'essere e l'assenza nell'universo di elementi che siano «assoluti, perfetti o immobili»[97]. Dio è la Vita, e la Vita è Dio. La Vita tuttavia può auto-generarsi e generare il mondo soltanto attraverso un processo dialettico che prevede il suo costante confronto con un «no», con la negazione della Vita. È questo il senso iniziatico del racconto biblico della Genesi: la Vita (Dio) ha creato la Verità e la Menzogna, l'Origine e l'Apparenza. La Vita avanza nella storia dell'universo tramite l'Apparenza; la Verità da sola la distruggerebbe. Se l'uomo – eletto a teatro di questo scontro dialettico – avesse mangiato il frutto dell'albero della Verità, «Dio (cioè la Vita) non sarebbe più esistito»[98]. Questo non significa che l'uomo debba vivere esclusivamente nel regno dell'Apparenza. Come la Verità da sola distruggerebbe il divenire eterno della Vita, così l'Apparenza da sola lo bloccherebbe. Nell'uomo sono dunque presenti due componenti: il corpo che è Dio (cioè la Vita) e la Ragione, che protesta continuamente contro Dio; «ma se la Ragione non protestasse, il corpo non sarebbe»[99]. In altre parole: «se la Ragione non protestasse più, la Vita (Dio) cesserebbe»[100]. Da que-

[95] Cfr. John Symonds, *The King of the Shadow Realm. Aleister Crowley: his life and magic*, Duckworth, Londra 1989, pp. 474-505.
[96] Maria de Naglowska, *La Lumière du Sexe. Rituel d'Initiation Satanique Selon la Doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, Éditions de La Flèche, Parigi 1932, p. 139.
[97] *Ibid.*, p. 9.
[98] *Ibid.*, p. 21.
[99] *Ibid.*, pp. 27-28.
[100] *Ibid.*, p. 32.

sto punto di vista, possiamo dire «che la Ragione è al servizio di Satana», o meglio ancora che «la Ragione è Satana», impegnato in una protesta e in una lotta contro Dio che è insieme «un dovere» e «un calvario». La «dottrina segreta dell'Arte Reale» è quindi la dottrina del «calvario di Satana»[101]. In alcune epoche particolari della storia appaiono nel mondo degli iniziati i quali propongono nuovi riti (particolarmente nuove «messe») e nuove forme di arte e di organizzazione sociale che hanno, ultimamente, lo scopo di perpetuare la dialettica fra Satana (la Ragione) e Dio (la Vita). Mentre la maggior parte degli uomini partecipa a questa dialettica senza rendersene conto, si forma così una classe o ordine di iniziati che servono Satana rendendosi conto – peraltro «tragicamente» – che «l'azione negativa di Satana è assolutamente necessaria a Dio» e che «non esiste iniziato che non serva Satana prima di servire Dio». Da un punto di vista teologico, del resto, è dalla dialettica fra Satana e Dio che è nato il Figlio (manifestato in Cristo che «ha egli stesso servito Satana prima di servire Dio»)[102]; e – giacché Satana, dopo avere combattuto dialetticamente il Padre continua a combattere nello stesso modo il Figlio – dalla lotta Satana/Figlio nasce lo Spirito Santo che, come Satana rivela agli iniziati, è «di essenza femminile»[103] e caratterizzererà l'epoca nuova del «Terzo Termine della Trinità» che deve venire. Abbiamo visto come il collegamento fra lo Spirito Santo e la donna, e fra l'epoca dello Spirito e l'avvento di un messia «al femminile», si ritrovasse già nel secolo scorso in gran parte dell'occultismo francese.

Lo scopo dell'uomo – o meglio dell'iniziato, giacché tutti gli altri sono trascinati dallo stesso divenire senza poterlo comprendere – è quello di salire una montagna simbolica guidato da Satana. Su questa montagna dovrà essere impiccato, e il suo corpo dovrà quindi cadere dalla cima. Ma Satana gli garantisce che resterà vivente; anzi, è proprio l'ascesa che gli permetterà – dopo avere servito Satana – di servire anche Dio, e di comprendere che i due tipi di servizio fanno parte dello stesso processo dialettico necessario. Gli strumenti iniziatici della salita sono spiegati a partire da una distinzione triangolare dell'uomo in tre centri (la testa, il cuore, il sesso), idea così simile alle tesi di Georges Ivanovitch Gurdjieff – che negli stessi anni viveva a Parigi – da rendere improbabile che non vi sia stato nessun contatto. Benché anche per Maria de Naglowska (come per Gurdjieff) l'uomo debba attivare tutti e tre i centri, è soprattutto il

[101] *Ibid.*, p. 37.
[102] *Ibid.*, p. 39.
[103] *Ibid.*, p. 52.

sesso che lo aiuterà nella sua salita. Nella salita – in cui avanza lungo il calvario satanico – l'iniziato incontrerà delle tentazioni, che in realtà «vengono da Dio e non da Satana»[104], e dovrà confrontarsi dialetticamente con «il sesso femminile che cerca attraverso tutte le donne il modo di vincere Satana». Lo scopo dell'iniziato capace di «salire sul cavallo bianco» è che «Satana sia vittorioso in sé e Dio sia vinto»[105]; ma il satanismo di Maria de Naglowska va sempre compreso nel suo contesto filosofico e anche questa vittoria di Satana è dialetticamente necessaria alla Vita, cioè a Dio stesso.

Quello che resta dell'insegnamento di Maria de Naglowska – esposto in forma di rituale ne *La luce del sesso* e nel successivo *Mistero dell'impiccagione*[106] e in forma romanzata nel *Rito Sacro dell'Amore Magico*[107] – consiste in una illustrazione delle tecniche e delle liturgie che aiutano gli iniziati del suo ordine, i Cavalieri della Freccia d'Oro, a salire la montagna satanica. Nel grado di Balayeur è soprattutto una «purificazione» dalle dottrine del mondo a essere proposta, insieme con uno studio dei fondamenti del satanismo della de Naglowska. Nel grado di Chasseur Affranchi si subisce una prima prova di iniziazione, in cui si viene messi di fronte a una donna – che sarà la propria Amante o guida spirituale nell'ordine – e la si deve accostare cerimonialmente senza giungere all'orgasmo, secondo la tecnica del *coitus reservatus* che aveva una vasta tradizione (come «ritenzione» del seme, in concorrenza con la «assimilazione» o spermatofagia) all'interno della tradizione occulta, ed era stata propagandata dal dottor Berridge anche all'interno della Golden Dawn. Le cerimonie vengono descritte in modo impressionante – l'adepto può perfino attendersi «che Satana gli dica qualche cosa»[108] – anche se sembra che l'età non giovanissima delle donne coinvolte abbia reso le iniziazioni meno entusiasmanti di quanto potrebbe sembrare[109]. Il terzo grado, Chevalier In-

[104] *Ibid.*, p. 68.
[105] *Ibid.*, p. 75.
[106] Maria de Naglowska, *Le Mystère de la Pendaison. Initiation Satanique Selon la Doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, Éditions de La Flèche, Parigi 1933.
[107] Maria de Naglowska, *Le Rite Sacré de l'Amour Magique. Aveu*, Éditions de La Flèche, Parigi 1932.
[108] M. de Naglowska, *La Lumière du Sexe. Rituel d'Initiation Satanique Selon la Doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, cit., p. 114.
[109] Sarebbe stata questa l'opinione di Pierre Mariel trasmessa a Jean-Paul Bourre, *Les Sectes lucifériennes aujourd'hui*, Pierre Belfond, Parigi 1978, p. 87. Quest'opera ripete tuttavia l'errore secondo cui Maria de Naglowska sarebbe stata deportata dai tedeschi durante la Seconda guerra mondiale. Almeno una delle adepte, la bruna Hanoum, era peraltro fa-

visible, può essere conseguito soltanto dopo un «viaggio nel mondo profano» di tre, sette o dodici anni successivo alla cerimonia del Cero Virile con cui si è conseguito il grado precedente[110]. Questo grado presuppone una visione della storia che si sviluppa attraverso tre religioni: la religione ebraica come Religione del Padre, la religione cristiana come Religione del Figlio, e la terza religione come Religione della Madre e nello stesso tempo come religione satanica[111]. La visione della storia comprende anche un insegnamento sul ruolo necessariamente complementare di Gesù Cristo e di Giuda. La Chiesa cattolica ha «ingannato l'umanità per più di dieci secoli» nascondendo l'autentica dottrina su Giuda, ma questo inganno era a sua volta necessario, e il secondo volume della «Iniziazione Satanica» di Maria de Naglowska è paradossalmente «dedicato al Sovrano Pontefice Pio XI, il Papa dell'Ora Critica»[112]. Cristo e Giuda, la Croce e l'Albero dell'impiccagione sono ugualmente necessari alla dialettica fra Dio e Satana. Se non ci fosse stato Giuda, se Gesù Cristo non fosse stato crocifisso – o fosse stato crocifisso soltanto dai suoi avversari, senza il tradimento di un discepolo – il Bianco assoluto avrebbe trionfato distruggendo il suo equilibrio con il Nero. Satana stesso si sarebbe convertito e la storia sarebbe finita. Questo apparente trionfo di Dio tuttavia «sarebbe stata la catastrofe finale perché Dio stesso sarebbe perito nell'abbraccio finale di Satana convertito»[113]. In verità i tempi non erano ancora maturi e l'ora non era ancora venuta per l'unione finale fra Satana e Dio. Satana non doveva convertirsi perché la Vita non sprofondasse completamente nel nulla. Di qui la necessità assoluta di Giuda Iscariota: «Non si diventerà adepti della Religione del Terzo Termine della Trinità – proclama Maria de Naglowska – se non si accetta il dogma che colloca l'Opera di

mosa per la sua bellezza (Alexandrian, *op. cit.*, p. 202). Per la descrizione di un rituale da parte degli adepti cfr. «Une séance magique», «*La Flèche*», n. 12 (15 maggio 1932). Cfr. pure l'intervista a Maria de Naglowska in Pierre Geyraud, *Les Petites Églises de Paris*, Émile-Paul Frères, Parigi 1937.

[110] Maria de Naglowska, *Le Mystère de la Pendaison. Initiation Satanique Selon la Doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, cit., p. 102.

[111] M. de Naglowska, *Le Rite Sacré de l'Amour Magique. Aveu*, cit., pp. 201-202.

[112] M. de Naglowska, *Le Mystère de la Pendaison. Initiation Satanique Selon la Doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, cit., pp. 4, 7. Del resto, Maria de Naglowska raccontava che proprio durante l'incoronazione di Pio XI a Roma un monaco misterioso, il suo Maestro, la avrebbe avvicinata cominciando a rivelargli le dottrine della Terza Religione (cfr. «Mon chef spirituel», «*La Flèche*», n. 10 [15 febbraio 1932]).

[113] M. de Naglowska, *Le Mystère de la Pendaison. Initiation Satanique Selon la Doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, cit., pp. 31-32.

Giuda a lato di quella di Gesù»[114]. Satana, infatti, non poteva ancora – a rischio di una catastrofe cosmica – sparire dalla storia e ritornare a Dio. Gesù Cristo con la sua Passione rischiava di strappare Satana dal corpo umano, ma fortunatamente con il suo tradimento «Giuda lo rovesciava di nuovo nella carne umana» e nella sessualità dell'uomo[115]. Nel grado più alto di Chevalier Invisible «la realizzazione totale dell'Opera di Satana»[116] è posta dunque sotto il patrocinio di Giuda. Per diventare Chevalier Invisible è necessario anzitutto sottoporsi a un «esame orale» sulla complessa dottrina del Terzo Termine della Trinità. Occorre, inoltre, avere stabilito un profondo rapporto con una «sacerdotessa d'amore» che deve essere necessariamente vergine, cioè almeno temporaneamente ribelle alla generazione e alla Vita: da questo punto di vista «la verginità è la grande virtù satanica»[117]. Il rito finale consiste in due momenti. Nel primo l'iniziando, in cui rivive simbolicamente Giuda, viene impiccato, e staccato dalla corda un attimo prima che l'impiccagione si riveli fatale; nel secondo, viene rimesso in forze nella stessa notte dell'iniziazione grazie alle cure della sua sacerdotessa con cui finalmente potrà unirsi in un gesto di magia sessuale che i testi pubblicati accennano appena ma che – sulla base dei simboli (come quello del serpente che ha la donna tra la bocca e la coda) e del loro significato in una lunga tradizione occulta – sembra consistere nel coito seguito dalla «assimilazione» o spermatofagia. Se questa interpretazione dei simboli è corretta, nell'Ordine dei Cavalieri della Freccia d'Oro – come in un buon numero di altre organizzazioni occulte – una prima fase dell'iniziazione sessuale si sarebbe concentrata sulla «ritenzione» del seme e una seconda fase sulla sua «assimilazione». Naturalmente, non tutti gli ordini incentrati su questo tipo di pratiche di magia sessuale hanno un riferimento a Satana così esplicito come l'organizzazione di Maria de Naglowska. Nel romanzo *Il Rito Sacro dell'Amore Magico* diventa chiaro che per ciascuno degli amanti – Micha e Xénia – l'amato, o l'amata, è semplicemente il sostituto di un amante più misterioso e geloso, Satana, di cui il partner umano funge soltanto da personaggio simbolico e vicario[118].

Secondo qualche testimone nell'ordine satanico di Maria de Naglowska «un'impiccagione sacra rischiò di finire male e si dovette chiamare il

[114] *Ibid.*, p. 41.
[115] *Ibid.*, p. 50.
[116] *Ibid.*, p. 57.
[117] *Ibid.*, p. 83.
[118] M. de Naglowska, *Le Rite Sacré de l'Amour Magique. Aveu*, cit., p. 101.

medico», con conseguente «inchiesta di polizia», non estranea alla decisione della sacerdotessa di Satana di abbandonare Parigi[119]. Sembra che a Montparnasse la voce popolare abbia a lungo ricordato Maria de Naglowska soprattutto come «organizzatrice di *partouzes*». Il grande rito, che sarebbe dovuto venire dopo quello dell'impiccagione sacra e dei suoi postumi amorosi – la Messa d'oro (che avrebbe dovuto comprendere un atto di magia sessuale da parte di sette officianti: quattro donne e tre uomini) – sembra non sia mai stato celebrato, ed era del resto riservato all'epoca futura del Terzo Termine della Trinità. Il 5 febbraio 1935 lo Studio Raspail ospitò peraltro una «Messa d'Oro preliminare», dove l'elemento sessuale era soltanto simbolico. La fama di Maria de Naglowska è rimasta legata a un testo che descrive gran parte delle tecniche sessuali del suo ordine che è stato tradotto in numerose lingue, *Magia sexualis*, da lei pubblicato a Parigi nel 1931 e attribuito a Pascal Beverly Randolph, il medico mulatto americano che aveva fondato la Fraternitas Rosae Crucis e che si era conquistato una grande fama negli ambienti occulti come esperto di magia sessuale[120]. Randolph – la cui complessa carriera non ci è possibile seguire in questa sede – era probabilmente stato in Francia[121], ma non è chiaro come Maria de Naglowska possa essere venuta in possesso di suoi manoscritti inediti[122]. Non c'è dubbio che *Magia sexualis*[123] contenga un certo numero di idee di Randolph note anche da altre opere. Lo stile, tuttavia, non sembra di Randolph. Mario Praz in particolare ha fatto notare che uno dei principali rituali di *Magia sexualis* corrisponde esattamente, dettagli compresi, a una scena del romanzo di Péladan *A coeur perdu* pubblicato nel 1888 e si è chiesto a proposito del testo pubblicato a Parigi nel 1931 «fino a che punto rispecchi le idee di Randolph» e non abbia invece «piuttosto assorbito l'insegnamento di Péladan»[124]. *Magia sexualis* ci fornisce

[119] J.-P. Bourre, *op. cit.*, p. 87.

[120] Per una scheda su Randolph e la Fraternitas Rosae Crucis cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 197-200.

[121] Per una versione ampiamente romanzata da parte di un membro della Fraternità da lui fondata cfr. R. Swinburne Clymer, *Dr. Paschal Beverly Randolph and the Supreme Grand Dome of the Rosicrucians in France*, The Philosophical Publishing Company, Quakertown (Pennsylvania) 1929.

[122] Secondo Maria de Naglowska durante un suo momento di difficoltà il testo le venne consegnato «dalla mano di un estraneo», che si allontanò subito, in una via affollata di Parigi («*La Flèche*», n. 7 [15 dicembre 1931]).

[123] P.B. Randolph, *Magia sexualis*, ed. fr., Éditions Robert Télin, Parigi 1931.

[124] Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, 5ª ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1976, pp. 251-252.

delle descrizioni più precise sulle tecniche di magia sessuale della de Naglowska, ma soltanto con grande sospetto lo si può considerare un documento per studiare Randolph. Stupisce che lo stesso Julius Evola – che, come abbiamo visto, aveva conosciuto Maria de Naglowska e di cui la Naglowska aveva tradotto un libro di poesie[125] – abbia considerato *Magia sexualis* un testo utile per conoscere le idee di Randolph, apparentemente senza rendersi conto dei dubbi che esistono sulla sua autenticità[126]. I cenni che abbiamo offerto dimostrano, peraltro, che Maria de Naglowska ha un suo posto anche in un'altra storia, che non è quella delle organizzazioni rosicruciane e dei discepoli di Randolph. È la storia della fase nascosta e carsica del satanismo, che improvvisamente emerge a Parigi per alcuni anni grazie all'Ordine dei Cavalieri della Freccia d'Oro. Si trattava di un satanismo sofisticato, costruito su una visione del mondo complicata, di cui sarebbe sopravvissuto molto poco alla sua iniziatrice. Maria de Naglowska rappresenta tuttavia un passaggio importante per il collegamento fra idee su Satana e sul satanismo e tecniche di magia sessuale che trovavano le loro origini in Randolph e in altri autori americani e che, passando anche attraverso Crowley, si ritroveranno in ambienti satanisti che faranno la loro comparsa successivamente alla Seconda guerra mondiale.

Jack Parsons e il culto dell'Anticristo

Aleister Crowley aveva passato diversi anni negli Stati Uniti, per sfuggire alle controversie europee, per raccogliere fondi (di cui – soprattutto negli ultimi anni della sua vita – aveva disperatamente bisogno) e per visitare i suoi fedeli seguaci, presenti soprattutto in California. Qui Wilfred T. Smith aveva fondato nel 1934 una Chiesa di Thelema e nel 1936 una Loggia Agapé, le cui celebrazioni della «Messa gnostica» avevano attira-

[125] Jules (sic) Evola, *Poème à quatre voix*, tr. fr., ed. privata, Roma 1921.

[126] Cfr. l'introduzione a P.B. Randolph, *Magia sexualis. Forme e riti*, tr. it., Mediterranea, Roma 1977. Maria de Naglowska ha insistito sul fatto che *Magia sexualis*, non essendo opera sua ma di un uomo (Randolph), presenta delle idee diverse da quelle della sua «Terza Religione», che dovrà invece essere specificamente femminile: cfr. «Satanisme masculin, satanisme féminin», «*La Flèche*», n. 16 (15 marzo 1933). Specialisti di Randolph come J. Patrick Deveney fanno notare che il riferimento della de Naglowska a Randolph non è forse una pura mistificazione, dal momento che certe idee di *Magia sexualis* si ritrovano in inediti di Randolph, anche se la parte astrologica sembra invece di origine diversa (comunicazione personale di J.P. Deveney all'autore, febbraio 1994).

to l'attenzione della stampa scandalistica. Nel 1942 Crowley nominò responsabile della Loggia Agapé – al posto di Smith – John Whiteside («Jack») Parsons (1914-1952). Ingegnere, esperto di esplosivi, Parsons era una figura nota nella sua professione. Era un ricercatore al California Institute of Technology, che lavorava sia per il governo americano sia per i privati. Per lo Stato Parsons e i suoi colleghi avevano organizzato gli esperimenti di Arroyo Seco che si trovano alle origini del Jet Propulsion Laboratory, che ha avuto un ruolo di primo piano nei progetti spaziali americani. Per l'industria privata Parsons lavorò a una serie di programmi che portarono alla costituzione della Aerojet General Corporation. In riconoscimento di questi meriti nel 1972 – a vent'anni dalla sua morte – un cratere lunare venne battezzato con il nome Parsons. Forse l'International Astronomical Union – mentre dava il nome di Parsons al cratere – non sapeva che questo eminente ingegnere e scienziato aveva vissuto ed era morto circondato da una poco invidiabile fama di satanista. Nel 1941 Parsons aveva aderito all'O.T.O. insieme con la moglie Helen, che sarebbe rapidamente diventata la convivente di Wilfred T. Smith. I suoi scritti richiamarono l'attenzione di Crowley, che lo prese a benvolere[127]. Nel 1943 trovò una nuova compagna nella sorella della sua ex-moglie, Sara («Betty») Northrup. Ma le sue relazioni sessuali erano piuttosto libere, e frequentava anche una scultrice, Marjorie Cameron, che – firmando semplicemente «Cameron» – si sarebbe successivamente conquistata una discreta fama nei circoli artistici californiani. Con Cameron, Parsons iniziò una serie di attività di magia sessuale che avrebbero dovuto portare alla produzione dell'*homunculus*, insieme «uomo artificiale» e veicolo dell'Anticristo. Crowley stesso aveva scritto una istruzione segreta sull'*homunculus*[128], ed è ad una possibilità simile che fa allusione il romanzo *La figlia della Luna*. Tuttavia, secondo Crowley, non solo i tempi non erano maturi, ma ci volevano iniziati di ben altro calibro rispetto a Parsons. Informato dell'«Opera di Babalon» a cui l'ingegnere americano si dedicava con Cameron, Crowley scrisse che si trattava semplicemente di una «idiozia»[129]. Parsons andò avanti lo stesso, e finì per rompere con Crowley.

[127] Cfr. un'antologia: John Whiteside Parsons, *Freedom is a Two-Edged Sword and Other Essays*, a cura di Cameron e Hymenaeus Beta, Ordo Templi Orientis, New York e Falcon Press, Las Vegas 1989.
[128] «Of the Homunculus», in *The Secret Rituals of the O.T.O.*, cit., pp. 231-239.
[129] Francis King, *The Magical Word of Aleister Crowley*, 2ª ed., Arrow Books, Londra 1987, pp. 162-166.

L'«Opera di Babalon» – che, se non produsse l'*homunculus*, produsse almeno uno scisma dell'O.T.O. – ha interessato gli specialisti di nuove religioni, perché – mentre Parsons e Cameron effettuavano i loro esperimenti sessuali – uno «scriba» che era riuscito a conquistarsi la fiducia dell'ingegnere teneva un diario magico e prendeva appunti. Lo «scriba» era Lafayette Ron Hubbard (1911-1986), che più tardi sarebbe diventato notissimo come fondatore della Dianetica e del suo successivo sviluppo religioso, la Scientologia. Queste attività di Hubbard – che ruppe con Parsons dopo una fuga romantica con Betty, a cui l'ingegnere occultista (pur «praticando» con Cameron) era rimasto sentimentalmente legato – sono state utilizzate dai numerosi nemici della Scientologia per sostenere che il suo fondatore era stato in qualche modo coinvolto nella «magia nera» e nel satanismo. Gli Scientologi hanno potuto dimostrare – documenti alla mano – che Hubbard faceva in realtà il doppio gioco: lavorava per la polizia di Los Angeles (e forse anche per i servizi dell'Esercito americano) che gli avevano chiesto di sorvegliare a quali strane attività esattamente si dedicasse uno scienziato che lavorava a progetti vitali per la difesa militare del paese[130]. Hubbard, peraltro, era un personaggio complesso, naturalmente curioso, e non si può escludere che – mentre spiava l'organizzazione di «magia nera» di Parsons – ne abbia tratto occasione per studiare le idee di Crowley. La studiosa danese (ostile alla Scientologia) Helle Meldgaard riferisce che in un discorso del 1952 Hubbard spiegava che «i culti magici dell'ottavo, nono, decimo, undicesimo e dodicesimo secolo in Medio Oriente erano affascinanti. L'unico lavoro moderno che ha qualche cosa a che fare con loro è presentato in modo selvaggio, ma di per sé è un lavoro affascinante, ed è il lavoro scritto da Aleister Crowley, il defunto Aleister Crowley, che è stato un mio buon amico. Si può dire che abbia creato uno splendido oggetto estetico intorno a questi culti magici. È interessante leggere un libro – è piuttosto raro, ma si può trovare – *The Master Therion* di Aleister Crowley. Firmava "la Bestia", il marchio della Bestia 666. Eccessivo, senz'altro, ma in ogni caso Crowley ha ritrovato un buon numero di dati di questi antichi culti magici. E si rende davvero conto delle relazioni di causa ed effetto. La causa e l'effetto sono maneggiati secondo un rituale»[131]. Non si deve fare qui troppo caso allo stile involuto e alle imprecisioni,

[130] Cfr. J. Gordon Melton, *Thelemic Magic in America. The Emergence of an Alternative Religion*, Institute for the Study of American Religion, Santa Barbara 1981.

[131] Cit. in Helle Meldgaard, «Scientology's Religious Roots», «*Studia Missionalia*» 41 (1992), numero speciale su *Religious Sects and Movements*, pp. 169-185 (p. 184).

giacché non si tratta di un articolo ma della trascrizione letterale di un discorso di Hubbard. Helle Meldgaard ha accusato la Scientologia di «avere cercato di nascondere i collegamenti di Hubbard con il grande occultista Crowley»[132], e un atteggiamento difensivo è comprensibile se si considera la fama di «mago nero» e di satanista che continua a circondare Crowley ancora ai giorni nostri. Hubbard non ha mai incontrato personalmente Crowley, ma Crowley aveva qualche informazione su Hubbard dalle lettere di Parsons. È interessante notare, peraltro, che Hubbard trova degne di nota le teorie di Crowley, e non fa direttamente riferimento a Parsons. In effetti – se da una parte la Scientologia così come si presenta oggi non ha certamente nulla a che fare con la «magia nera» o con le idee di Parsons -, quelle che potevano interessare Hubbard nella sua fase formativa (prima della «scoperta» della Dianetica) erano precisamente le idee filosofiche di Crowley sulla possibilità di superare le normali relazioni di causa e di effetto tramite forme alternative di conoscenza e pratiche rituali. Si trova qui l'unico tenue filo di collegamento fra la visione del mondo magica e la Scientologia: ma è un filo di collegamento che la Scientologia ha in comune con numerose espressioni della nuova religiosità contemporanea[133].

L'episodio Hubbard – che tutti menzionano quando si tratta di Parsons – non deve far trascurare la rilevanza specifica delle idee dell'ingegnere californiano. Il suo contrasto con Crowley è estremamente istruttivo. Negli stessi anni in cui corrispondeva con Parsons, Crowley era in rapporto con Gerald Brosseau Gardner (1884-1964), il fondatore della moderna neo-stregoneria, chiamata Wicca, espressione inglese antica per *witchcraft* («stregoneria»). Gardner – che si trova alle origini di un movimento molto vasto, diviso in numerose sotto-correnti[134] – sosteneva di essere stato iniziato alla stregoneria da circoli che si trasmettevano l'iniziazione di genitore in figlio (o figlia) da secoli nelle campagne inglesi; ma anche fra i suoi sostenitori – e certamente fra gli storici – molti oggi ammettono che questa ricostruzione delle origini della Wicca è semplicemente leggendaria. In realtà i primi rituali della Wicca sono stati scritti da Gardner, probabilmente con la collaborazione – forse più diretta di quanto si creda

[132] *Ibid.*, p. 185.
[133] Cfr. sul punto Jean-François Mayer, «Tra gnosi, magia e fantascienza: la Scientologia», in Massimo Introvigne-Jean-François Mayer-Ernesto Zucchini, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, pp. 291-305.
[134] Su cui cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 348-364.

– del suo amico Aleister Crowley[135]. Dopo la Seconda guerra mondiale la Wicca sarebbe stata spesso confusa con il satanismo, in gran parte per l'antica confusione – che abbiamo già esaminato – fra satanismo e stregoneria. In realtà i moderni sostenitori della Wicca disprezzano il satanismo, ritenendo che quest'ultimo abbia già perso in partenza la battaglia contro il cristianesimo accettando almeno implicitamente la Bibbia tramite l'accettazione dell'esistenza di un personaggio che nella Bibbia è centrale, Satana. Al contrario gli adepti della Wicca ritengono di praticare la «vecchia religione» pagana, più antica del cristianesimo, sopravvissuta alla persecuzione cristiana nel Medio Evo travestendosi da stregoneria e tramandata quindi all'interno di piccole cerchie familiari o contadine fino ai giorni nostri, cioè fino a Gardner[136]. Se le differenze fra Wicca e satanismo sono scontate per gli addetti ai lavori – e forse meno scontate per i giornalisti – si riflette meno spesso sulle differenze fra la Wicca e Crowley. Quest'ultimo poteva anche essersi divertito a promuovere la rinascita della stregoneria e a scrivere rituali con il suo amico Gardner. Ma la Wicca, la «vecchia religione», era ancora troppo legata a una visione del mondo religiosa – per quanto pagana, e non cristiana – che non poteva coincidere con l'ateismo magico di Crowley. Così, quando in California Parsons cominciò a interessarsi a sua volta alla Wicca[137], Crowley lo ammonì che non si trattava di una posizione ortodossa all'interno dell'O.T.O. Parsons, del resto, non si sarebbe trovato d'accordo neppure con Gardner. I «vecchi dei» che l'ingegnere californiano intendeva evocare non erano precisamente estranei alla Bibbia: si trattava principalmente di Lucifero e di Babalon, la «donna scarlatta» dell'Apocalisse. Babalon finì per manifestarsi e per rivelare a Parsons un nuovo libro sacro, il *Libro di Babalon*, un complemento del *Libro della Legge* che Crowley rifiutò nel modo più reciso escludendo Parsons dall'O.T.O. Parsons intraprese quindi una sua strada personale, cercando di lanciare una Chiesa gnostica autonoma e promuovendo il culto di Babalon e dell'Anticristo. Nel 1948 aveva prestato il «giuramento dell'Anticristo» nelle mani del suo ex-superiore nell'O.T.O. Smith e aveva cambiato il suo no-

[135] Per ricostruzioni diverse delle origini della Wicca cfr. Doreen Valiente, *The Rebirth of Witchcraft*, Robert Hale, Londra 1989; Aidan A. Kelly, *Crafting the Art of Magic, Book I. A History of Modern Witchcraft, 1939-1964*, Llewellyn Publications, St. Paul (Minnesota) 1991.

[136] Cfr. sul punto Michael York, «Le néopaganisme et les objections du *Wiccan* au Satanisme», in J.-B. Martin-M. Introvigne (a cura di), *Le Défi magique. II. Satanisme, sorcellerie*, cit., pp. 173-182.

[137] Cfr. J.W. Parsons, *op. cit.*, pp. 71-73.

me in Belarion Arminuss All Dajal Anti-Christ. Questo giuramento precede un'apparizione, datata 31 ottobre 1948, di Babalon, grazie alla quale Parsons scopre di essere la reincarnazione di Simon Mago, di Gilles de Rais (il famoso Barbablù) e di Cagliostro. Dopo il giuramento, scrive Parsons, «fui l'Anticristo perso nel mondo, e dovevo compiere il lavoro della Bestia 666, e aprire la via a Babalon, e non fermarmi o prendere riposo prima che queste cose fossero fatte»[138].

Le idee dell'ultimo periodo di Parsons sono riassunte nel *Manifesto dell'Anticristo* del 1949. Dopo avere esposto un duro anticristianesimo (che coesiste curiosamente con un sentimento di rispetto per Gesù Cristo, che non sarebbe stato «cristiano» e avrebbe insegnato anzi la liberazione sessuale), Parsons promette di «portare tutti gli uomini alla Legge della Bestia 666 e conquistare il mondo in nome di questa Legge». Parsons – che si considera ormai Belarion l'Anticristo – profetizza: «Di qui a sette anni Babalon, la donna scarlatta Hilarion, si manifesterà tra noi, e farà fruttificare la mia opera. E così la si farà finita con le costrizioni, gli obblighi, il tentativo di irreggimentare le persone e la tirannia delle false leggi. E di qui a nove anni una nazione accetterà la Legge della Bestia 666 nel mio nome, e questa nazione diventerà la prima sulla terra. E tutti quelli che mi accettano come Anticristo, e accettano la Legge della Bestia 666, saranno maledetti e conosceranno una gioia mille volte più elevata della falsa gioia dei falsi santi. E nel mio nome, Belarion, compiranno miracoli, e confonderanno i nostri nemici, e nessuno oserà levarsi contro di noi»[139]. L'Anticristo Parsons promette la distruzione del cristianesimo; ma – prima che le sue profezie possano realizzarsi – distruggerà se stesso nello scoppio del suo laboratorio chimico nel 1952. Nonostante le antiche scomuniche, i suoi scritti sono oggi ripubblicati dall'O.T.O. detto del «Califfato», il più fedele custode dell'ortodossia crowleyana.

Parsons era un satanista? Come per Crowley, anche nel suo caso non mancano espressioni che potrebbero indurre a una risposta positiva. Tuttavia, nella sua «dottrina gnostica», Parsons ha anche espresso una sua fede nella Trinità: «Lo Spirito Santo» scriveva «è la controparte femminile del Cristo, cioè la Sophìa. Dio si manifesta nell'unione del Cristo e di

[138] Jack Parsons, «Le Pèlerinage noir», tr. fr., «*Thelema*», vol. IV, n. 13, estate 1986, pp. 9-10.

[139] J. Parsons, «Le Manifeste de l'Antichrist», tr. fr., *ibid.*, pp. 13-14; cfr. J.W. Parsons, *The Manifest of Antichrist / The Book of Antichrist*, a cura di E.W. Plawiuk, Isis Research, Edmonton (Alberta) 1980. La stessa casa editrice ha pubblicato nel 1982, sempre a cura di E.W. Plawiuk, una edizione non completa di *The Book of Babalon*.

Sophìa. È la Trinità sia nell'universo che nell'uomo»[140]. Questo non gli impediva di disprezzare in modo virulento il cristianesimo – che aveva tradito Cristo – e di credere che la Sophìa si identificasse con Babalon e Lucifero. Alcune sue idee sul messia «al femminile» – e anche alcune tecniche di magia sessuale – sono così vicine a Maria de Naglowska da far sospettare qualche contatto (o, più semplicemente, l'uso di fonti comuni). Parsons *non è ancora* qualcuno che venera in modo esplicito Satana nelle sue caratteristiche bibliche, ma nello stesso tempo *non è più* semplicemente un seguace dell'ateismo magico di Crowley (il che spiega la rottura con il maestro inglese). Come per incanto – ma si trattava di uno sviluppo potenzialmente possibile – in Parsons l'ateismo magico di Crowley si popola di dei, verso cui ci si dirige in un pellegrinaggio «nero» segnato da immagini come l'Anticristo, la Bestia, Babalon. Parsons, probabilmente, non arriva al satanismo ma si mette in marcia lungo la strada che vi conduce, e – riprendendo temi che abbiamo già trovato in Maria de Naglowska – rappresenta un anello di collegamento essenziale fra gli ultimi fuochi dell'interesse classico per Lucifero e il nuovo satanismo che pochi anni dopo la sua morte si manifesterà proprio in California.

[140] J. Parsons, «La Doctrine gnostique», tr. fr., «*Thelema*», vol. IV, n. 13, cit., p. 19.

III. Il satanismo contemporaneo (1952-1994)

1. Le origini del satanismo contemporaneo (1952-1980)

Anton LaVey e la Chiesa di Satana

«Ci sono tre possibilità quando si tratta di Anton LaVey. La più probabile è che sia un completo falso. È anche possibile che sia uno psicotico tormentato da grandi illusioni. La possibilità più inquietante, tuttavia, è che sia veramente il Diavolo incarnato - forse perfino senza saperlo»[1]. Questo giudizio del celebre giornalista del «*New Yorker*» Larry Wright mostra tutta l'ambiguità di Anton LaVey. Tuttavia – forse con una sola eccezione – LaVey è alle origini di tutto il satanismo contemporaneo. In Europa come negli Stati Uniti le rivendicazioni di origini antiche – ottocentesche o addirittura medioevali – da parte di gruppi satanisti sono del tutto mitologiche e prive di basi reali. Nessuno dei gruppi che esistono oggi esisterebbe senza LaVey, e questa circostanza deve essere riconosciuta prima ancora di chiedersi se il personaggio non sia, effettivamente, solo un colossale *bluff.*

Larry Wright – che abbiamo appena avuto occasione di citare – ha dato un contributo decisivo, nel 1993, a smentire tutta una serie di leggende sulla vita di LaVey prima della fondazione della Chiesa di Satana. In precedenza erano apparse soltanto due biografie «autorizzate», entrambe ispirate e riviste dallo stesso LaVey: *The Devil's Avenger* di Burton H. Wolfe nel 1974[2], e *The Secret Life of a Satanist*, di Blanche Barton, l'attuale compagna di LaVey, nel 1990[3]. Alcuni particolari biografici erano

[1] Lawrence Wright, *Saints & Sinners*, Alfred A. Knopf, New York 1993, p. 121.
[2] Burton H. Wolfe, *The Devil's Avenger. A Biography of Anton Szandor LaVey*, Pyramid Books, New York 1974.
[3] Blanche Barton, *The Secret Life of a Satanist. The Authorized Biography of Anton LaVey*, Feral House, Los Angeles 1990.

peraltro già stati messi in dubbio dall'ex-luogotenente di LaVey, Michael Aquino, nella sua enorme storia della Chiesa di Satana, pubblicata – soltanto per una circolazione privata – in due edizioni nel 1983 e nel 1989[4]. Le biografie ufficiali fanno nascere un «Anton Szandor LaVey» l'11 aprile 1930 da Joseph e Augusta LaVey. Wright ha potuto determinare presso l'anagrafe di Chicago che in quella data (o forse l'11 marzo, giacché il certificato indica originariamente questa data ed è stato successivamente corretto su istanza della madre) un «Howard Stanton Levey», figlio di Mike e Gertrude Levey, nasce in un anno in cui nessun LaVey risiedeva nella città americana. Wright ha potuto intervistare il padre tuttora vivente, ottantasettenne all'epoca delle sue indagini, del fondatore della Chiesa di Satana e concludere che suo figlio è proprio lo Howard Stanton Levey registrato presso l'anagrafe di Chicago[5]. Nella biografia di Blanche Barton figura peraltro una fotografia del protagonista vicino al cartello stradale che indica il nome della piccola località francese di Le Vey, con l'indicazione che «benché il suo vero nome fosse Boehm, gli addetti all'immigrazione di New York tipicamente diedero al nonno di Anton, al momento di registrarlo, il nome del suo ultimo luogo di residenza»[6]. Le biografie concordano nel registrare il trasferimento dei genitori a San Francisco, dove il padre aveva ottenuto una licenza per vendere liquori, quando Anton aveva nove o dieci anni. La Barton riporta una curiosa anomalia anatomica – una vertebra in più, che formava una sorta di coda – rimossa verso i dodici anni di età[7]: questo particolare non era emerso nel 1974 nella biografia di Wolfe, ed è possibile che costituisca semplicemente un ulteriore contributo alla creazione di una figura mitologica di «Diavolo incarnato». Anton LaVey ci viene descritto come un giovane introverso, che preferiva leggere racconti di avventura – o spiare gli spogliatoi delle compagne – piuttosto che partecipare alle ore di ginnastica e interessarsi agli sport di squadra così amati dallo studente americano medio[8]. Nel 1945 – a quindici anni – sarebbe stato invitato da uno zio, che lavorava per l'Esercito in Germania, a raggiungerlo in Europa, e lì sarebbe entrato in contatto con il cinema dell'orrore tedesco, appassionandosi per film come *Metropolis* o *Il gabinetto del Dr. Caligari*. La passione di

[4] Michael A. Aquino, *The Church of Satan*, edizione privata presso l'autore, s.l., 1ª ed. 1983, 2ª ed. 1989.
[5] L. Wright, *op. cit.*, p. 125 e p. 155.
[6] B. Barton, *op. cit.*, tavole fuori testo.
[7] *Ibid.*, pp. 22-23.
[8] B.H. Wolfe, *op. cit.*, p. 27.

LaVey per questo tipo di film è rimasta una costante della sua vita, ma il viaggio in Germania non ha potuto essere verificato tramite fonti indipendenti. Ancora più controversa è la vita di LaVey negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale. È certo che si sia guadagnato da vivere sfruttando la sua buona educazione musicale come autodidatta e che si sia avvicinato al mondo del circo e del *carnival* (un circo per adulti, completo di spogliarello e ballerine) che lo aveva affascinato fin dalla più giovane età. Centinaia di articoli e non pochi libri che fanno cenno a LaVey riportano la sua versione dei fatti: a quindici anni sarebbe stato assunto dalla San Francisco Ballett Orchestra per suonare l'oboe; a diciassette sarebbe entrato nel famoso circo di Clyde Beatty dove avrebbe lavorato prima come domatore e poi come musicista; dal circo sarebbe passato nel 1948 al *carnival* e, alla fine dello stesso anno, ai locali di ballerine e di spogliarello tra cui il Mayan di Los Angeles. Qui avrebbe conosciuto una giovane spogliarellista destinata a diventare famosa, Marilyn Monroe, se ne sarebbe innamorato e avrebbe anche vissuto con lei per un paio di settimane. Anche i critici di LaVey gli riconoscono doti fuori dal comune come organista e una certa pratica con gli animali feroci, che si è tenuto spesso in casa. Wright, tuttavia, ha potuto determinare che una «San Francisco Ballett Orchestra» non esisteva nel 1945; il balletto della città lavorava con la San Francisco Symphony Orchestra, che in quegli anni impiegava tre suonatori di oboe, nessuno dei quali era LaVey. Il Museo Mondiale del Circo di Baraboo (Wisconsin) possiede i registri del 1947 del circo di Clyde Beatty, che non menzionano nessun LaVey o Levey, il che significa – secondo i responsabili del Museo – che egli non poteva avere avuto un ruolo importante come domatore o organista (benché non sia impossibile che sia stato assunto con mansioni minori come collaboratore stagionale: in questo caso si spiegherebbe perché il suo nome non figura sui registri). Negli Stati Uniti esiste anche a Gibsonton (Florida) un Nuovo Museo del Carnival, dove al contrario è stata trovata traccia di LaVey, ed è emersa anche la possibilità che abbia lavorato come «mangiatore di fuoco», professione che le biografie ufficiali si astengono dal menzionare. Il direttore del Mayan nel 1948, l'attore Paul Valentine, esclude sia che il locale abbia ospitato spogliarelli, sia che in quel periodo vi lavorassero Marilyn Monroe oppure Howard Levey o Anton LaVey[9]. L'agente di Marilyn dell'epoca, Harry Lipton, interrogato da Michael Aquino ha negato che l'attrice abbia lavo-

[9] L. Wright, *op. cit.*, pp. 129-131.

rato come spogliarellista e ha escluso che abbia avuto una relazione con LaVey. I dettagli del volume di Wolfe – approvato dallo stesso LaVey – mostrano, secondo Lipton, che la storia è chiaramente apocrifa[10]. Le note di Aquino (che è oggi un nemico di LaVey ma che è stato in contatto quasi quotidiano con lui per otto anni) ci mostrano un LaVey costantemente ossessionato dalla figura di Marilyn Monroe. Nella biografia ufficiale di Wolfe racconta di averla trovata timida, facile da dominare («Marilyn era passiva nel suo modo di fare l'amore, lasciando sempre che fosse Anton a determinare posizione e movimenti»), e di averla infine lasciata per una donna più ricca[11]. È probabile che si tratti soltanto di una fantasia, di un desiderio destinato ad accompagnare LaVey per molti anni, fino a quando – nel 1973 – egli avrebbe deciso di evocare magicamente – con un atto di necromanzia – Marilyn Monroe in anima e corpo (naturalmente nudo) nell'undicesimo anniversario della sua morte (che era avvenuta il 5 agosto 1962)[12]. Ai giornalisti LaVey mostra oggi il famoso calendario con Marilyn nuda, *Golden Dreams*, con una dedica: «Caro Tony, quante volte mi hai vista così! Con amore, Marilyn»[13], ma naturalmente non ci sono prove che si tratti davvero di un autografo dell'attrice.

Dopo l'interludio – reale o fantastico – con Marilyn Monroe, Howard Levey – che nel mondo del *carnival* si fa già chiamare Anton LaVey – nel 1948 si trasferisce a San Francisco, dove si sposa con Carole Lansing secondo le biografie ufficiali nel 1950 (secondo il certificato di matrimonio rintracciato da Wright il matrimonio è invece avvenuto a Reno, nel Nevada, nel 1951) e nel 1952 ha la prima figlia, Karla. Per evitare il servizio militare – e la guerra di Corea – nel 1951 si sarebbe iscritto a un corso universitario di criminologia, mai completato. Nel frattempo lavora anche come fotografo e tutte le biografie ufficiali (ma anche Aquino) riportano che nel 1952 proprio in qualità di fotografo viene assunto dalla polizia di San Francisco, dove rafforza la sua visione cinica della vita fotografando cadaveri delle vittime delle più atroci morti violente. Senonché, secondo Wright, «il Dipartimento di Polizia di San Francisco sostiene che nessuno di nome Howard o Anton LaVey o Levey ha mai lavorato per loro; e lo stesso City College [dove LaVey sostiene di avere iniziato a studiare criminologia] non ha la sua iscrizione negli archivi. Frank Mo-

[10] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 7.
[11] B.H. Wolfe, *op. cit.*, pp. 44-46.
[12] M.A. Aquino, *op. cit.*, pp. 254-256.
[13] L. Wright, *op. cit.*, p. 131.

ser, un ex-ufficiale di polizia che lavorava nel Dipartimento fotografico a quel tempo, dichiara che LaVey non ha mai lavorato per quel Dipartimento sotto alcun nome. LaVey risponde che gli archivi sono stati "purgati" dal Dipartimento per evitare di trovarsi in imbarazzo» a causa della sua successiva carriera scandalosa, e mostra perfino una tessera della polizia di San Francisco dove avrebbe avuto – circostanza troppo bella per essere vera – il numero 666[14].

Comunque sia, LaVey doveva guadagnare abbastanza come organista se nel 1956 poté acquistare la famosa casa al numero 6114 di California Street, che in seguito fece dipingere interamente di nero. LaVey ha sempre raccontato che la casa era stata un famoso bordello nel secolo scorso, con passaggi segreti per sfuggire alla polizia; Aquino – che conosce bene il 6114 di California Street – ha mostrato il carattere inverosimile di questa «preistoria» della futura sede della Chiesa di Satana, le cui origini risalgono in realtà agli inizi del Novecento e dove i passaggi segreti – quando pure non siano stati aggiunti da LaVey – non ingannerebbero nessun poliziotto esperto e devono quindi essere considerati una semplice curiosità della casa[15]. Secondo LaVey, egli avrebbe lavorato fino al 1966 come «organista ufficiale» della città di San Francisco. La causa di divorzio della moglie Carol, del 1960, menziona come sola fonte di reddito costante un impiego come organista in un *night club*, il Lost Weekend, nonché «attività occasionali e non frequenti presso l'Auditorium Civico»; secondo Wright «la posizione di "organista ufficiale" non esisteva nella città di San Francisco»[16]. Il divorzio del 1960 era dovuto all'irruzione sulla scena di una nuova scoperta di LaVey: la diciassettenne Diane Hegarty, che avrebbe vissuto con lui fino al 1984 e che sarebbe stata nota nella Chiesa di Satana come «Diane LaVey» benché non ci sia mai stato nessun formale matrimonio. Come la maggior parte delle donne di LaVey, Diane era bionda e appariscente.

La casa di California Street – che diventerà nota nella Chiesa di Satana semplicemente come «il 6114» – era, senza dubbio, un po' strana. LaVey non l'avrebbe acquistata se – accanto al circo, alla fotografia, alla musica e alle bionde – non avesse avuto fra le sue passioni la magia. Le origini della carriera magica di LaVey sono ancora più difficili da ricostruire della sua vita prima del 1960. A seconda delle convenienze, LaVey ha affermato o negato di avere avuto contatti con Crowley e con Jack Parsons.

[14] *Ibid.*, pp. 132, 141.
[15] M.A. Aquino, *op. cit.*, pp. 8-9.
[16] L. Wright, *op. cit.*, p. 133.

L'influenza di Crowley è evidente in tutti gli scritti di LaVey: egli racconta del resto che già «qualche anno prima» del 1951 era stato in contatto epistolare con Parsons per procurarsi i volumi del mago inglese[17], e che nel 1951 aveva cominciato a frequentare la branca di Berkeley della «Chiesa di Thelema» (cioè della Chiesa gnostica di Smith e Parsons)[18]. La pubblicazione della prima biografia completa di Crowley, *La Grande Bestia* di John Symonds nel 1952 – un libro che peraltro avrebbe offerto a LaVey anche diversi spunti per costruire il suo personaggio –, avrebbe poi convinto il giovane americano che Crowley «era un *poseur* drogato che aveva ottenuto i risultati migliori come poeta e scalatore»[19]. Questi giudizi vanno presi con beneficio di inventario. Al momento della morte di Parsons e della pubblicazione del libro di Symonds, infatti, LaVey ha soltanto ventidue anni. A trent'anni – quando comincerà a dedicarsi alla magia come alla sua attività principale – l'influenza decisiva sarà quella di un crowleyano formato negli ambienti californiani di Parsons: Kenneth Anger.

Negli anni 1950 LaVey è un eccentrico californiano di un genere che esiste ancora oggi: colleziona strumenti di tortura, libri e fascicoli dell'orrore, animali feroci da tenere in casa, *memorabilia* di film a fosche tinte e di celebri delinquenti. La magia è certamente una componente di questa collezione di stranezze, ma non è l'unica. Dopo avere acquistato la casa di California Street, verso il 1960 LaVey – certamente motivato anche dall'entusiasmo della sua nuova compagna Diane – comincia a rendersi conto che l'amore per le aberrazioni e le stranezze può diventare una professione. Inizia a ospitare nella sua strana casa conferenze a pagamento accompagnate dalla proiezione di diapositive e da «dimostrazioni» sugli argomenti più curiosi: gli spettri, i vampiri, i lupi mannari, ma anche i folli famosi, i grandi omicidi, i metodi di tortura, il cannibalismo[20]. Una caratteristica standard delle biografie ufficiali – e di molti articoli – su LaVey è la descrizione di una conferenza sul cannibalismo dove, a titolo di «dimostrazione», Diane avrebbe servito agli ospiti il corpo di un'americana quarantaduenne, morta in un ospedale di San Francisco

[17] B. Barton, *op. cit.*, p. 61.
[18] *Ibid.*; B.H. Wolfe, *op. cit.*, p. 53.
[19] B. Barton, *op. cit.*, p. 61. Cfr. John Symonds, *The Great Beast. The Life of Aleister Crowley*, Rider, Londra 1951 (tr. it.: *La Grande Bestia*, rist., Mediterranea, Roma 1986). La discussa biografia di Symonds è stata ora completamente rielaborata come *The King of the Shadow Realm. Aleister Crowley: his life and magic*, cit.
[20] Per un elenco cfr. M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 11.

(e fornita a LaVey da un amico medico) marinata «in cognac, succhi di frutta e granatina, e servita con banane fritte e marmellata» secondo la tradizione dei cannibali delle Isole Figi[21]. Quando la biografia di Wolfe venne pubblicata nel 1974 alcuni membri di New York della Chiesa di Satana si preoccuparono di venire «associati al cannibalismo», e vennero rassicurati da Aquino (allora fedele luogotenente di LaVey) secondo il quale, in ogni caso, è difficilissimo distinguere la carne umana da qualunque altra «sia alla visione che al gusto», e dunque si trattava con ogni probabilità di un semplice inganno[22]. Negli anni dal 1960 al 1965 le riunioni di LaVey cominciarono ad essere allietate da alcuni ospiti fissi. Fra questi si contava un dentista, il dottor Cecil E. Nixon, famoso per il suo automa Iside, uno dei più perfetti che siano mai stati costruiti. A parte il leone acquistato da LaVey – Togare – l'ospite più famoso era il già citato Kenneth Anger. Benché coetaneo di LaVey (era nato anch'egli nel 1930) Anger era già una celebrità a Hollywood. Ragazzo prodigio, nipote di una guardarobiera di Hollywood, aveva avuto la sua prima parte a cinque anni nel *Sogno di una notte di mezza estate* di Max Reinhardt e William Dieterle. A diciassette anni aveva diretto il suo primo film, *Fuochi d'artificio*, breve (quattordici minuti), ma destinato a vincere premi in quattro festival, fra cui Cannes. Agli inizi degli anni 1950 i suoi interessi si erano concentrati sulla magia, e Anger era entrato nel gruppo di Jack Parsons, studiando seriamente Crowley e andando a riscoprire quanto restava dell'Abbazia di Thelema in Sicilia. Nel 1954 aveva diretto il suo primo film crowleyano, *Inauguration of the Pleasure Dome*, dove Cameron – la compagna del defunto Jack Parsons – recitava nell'appropriato ruolo della «Donna Scarlatta». Avrebbe ottenuto il successo internazionale nel 1963 con un altro film breve (29 minuti), *Skorpio Rising*, dedicato a Jack Parsons. Nel 1959, nel frattempo, aveva pubblicato il libro più pettegolo sul mondo del cinema, *Hollywood Babylone*, stampato prudentemente ben lontano da Hollywood, a Parigi[23]. Fin dall'inizio degli anni 1960 Anger pensava a un grande film sul Diavolo. Comincerà a realizzarlo nel 1966 ma l'attore scelto per la parte di Lucifero – Bobby Beausoleil – fuggirà in circostanze tempestose con le uniche copie del materiale grezzo destinato alla pellicola. Nel 1969 riuscirà a realizzarne una parte, con il titolo *Invocation of my Demon Brother*, con musica di Mick Jagger (dei Rolling Stones) e con LaVey nella parte di Satana. *Lucifer Rising* uscirà

[21] B.H. Wolfe, *op. cit.*, pp. 65-66.
[22] M.A. Aquino, *op. cit.*, pp. 356-357.
[23] Kenneth Anger, *Hollywood Babylone*, J.J. Pauvert, Parigi 1959.

in versione provvisoria nel 1970 e in versione completa nel 1980. La prima versione aveva la musica di Jimmy Page (dei Led Zeppelin, un famoso *fan* di Crowley), e la versione finale quella dell'orchestra della prigione in cui Bobby Beausoleil si trovava rinchiuso. Le differenze fra il provvisorio *Invocation of my Demon Brother* e *Lucifer Rising* sono significative: il secondo film – che si avvale della «consulenza thelemica» di Gerald Yorke – è decisamente più «crowleyano» del primo, e nel secondo non figura LaVey. *Invocation of my Demon Brother* può invece essere letto come un documento della collaborazione fra Anger e LaVey nella fondazione di due curiose istituzioni: il Circolo Magico (verso il 1961) e la Chiesa di Satana nel 1966[24].

Il Circolo Magico (Magic Circle) – un'idea di Anger e LaVey – era costituito dai frequentatori abituali delle conferenze a pagamento organizzate nella casa di California Street. A poco a poco il Circolo Magico cominciò a tenere riunioni e a praticare rituali propri, inaccessibili e ignoti ai semplici curiosi che frequentavano 6114 California Street. Anche gli amici di LaVey riconoscono che «fra tutti i membri del Circolo Magico, il più importante si rivelò Ken Anger»[25]. LaVey poteva avere avuto qualche contatto occasionale con Parsons, ma Anger era uno dei maggiori esperti di Crowley negli Stati Uniti e si trovava al centro del piccolo mondo che aveva raccolto l'eredità dell'«Anticristo» californiano. Era anche, come abbiamo visto, affascinato dal Diavolo e dalla demonologia. Ben più che attraverso i libri, LaVey poteva – attraverso Anger – venire in contatto con una linea ancora viva e vitale che tramandava una delle possibili eredità di Crowley e di Parsons. Di fatto, il Circolo Magico «costituì il nucleo di quella che poco dopo sarebbe diventata la Chiesa di Satana»[26]. La Chiesa di Satana venne fondata ufficialmente il 30 aprile 1966, nella notte di Valpurga. Con Anger al suo fianco, LaVey – con i capelli rasati a zero – iniziò a presentare l'anno 1966 come «l'Anno Uno di Satana» alla buona società di Los Angeles. Giacché Anger conosceva tutta la Los Angeles che contava – attori, registi, scrittori – le possibilità di successo sembravano buone. In ottobre la Chiesa di Satana – che non aveva ancora sei mesi di vita – si conquistò la sua adepta più celebre, l'attrice Jayne Mansfield. Alcuni biografi dell'attrice hanno cercato di ridur-

[24] Su Anger cfr. Robert A. Haller, *Kenneth Anger*, pubblicato come opuscolo da Film In The Cities, St. Paul (Minnesota) e The Walker Art Center, Minneapolis (Minnesota) s.d. e riprodotto come articolo in «*The Equinox*», vol. III, n. 10 (1966), pp. 239-260.
[25] B.H. Wolfe, *op. cit.*, p. 71.
[26] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 12.

re le sue relazioni con la Chiesa di Satana a poco più di un espediente pubblicitario. Sembra però che qui LaVey esageri meno del solito, e che effettivamente a partire dalla fine del 1966 la Mansfield (che arrivò fino a farsi fotografare in ginocchio di fronte a LaVey vestito da Diavolo) si sia considerata un'adepta della Chiesa di Satana[27].

Se LaVey faceva pubblicità alla Mansfield, la Mansfield – a sua volta – faceva pubblicità a LaVey. Non si può infatti ridurre la Chiesa di Satana a una creazione – quasi una nuova provocazione cinematografica – di Kenneth Anger. LaVey portava nella Chiesa qualche cosa che Anger non avrebbe potuto trovare negli ambienti crowleyani e che poteva venire soltanto da qualcuno che avesse frequentato il mondo del circo e del *carnival*. Per la Chiesa di Satana, LaVey offriva anzitutto la sua faccia, la volontà di presentarsi al mondo come «il Diavolo», la disponibilità a vestirsi come un Diavolo convenzionale, completo di corna e coda, per interessare in pochi mesi la stampa della California e quindi – considerata la centralità della California negli ambienti dello spettacolo – la stampa di tutto il mondo. LaVey non deve essere completamente sottovalutato anche per altre ragioni. Non soltanto, se ha recitato una parte, lo ha fatto in modo brillante per molti anni, ma ha anche portato nella Chiesa di Satana un tipo di letture complementari rispetto a quelle di Anger. Si può credere a chi afferma che LaVey, nel 1966, non poteva essere descritto come un esperto di esoterismo particolarmente profondo. Anger lo era già nel 1960, mentre LaVey non lo è neppure oggi. Tuttavia LaVey aveva – e ha – letto di più di quanto le fonti ostili gli attribuiscono. Poteva rivaleggiare con Anger per la sua conoscenza enciclopedica del mondo del cinema, e la sua cultura letteraria non era disprezzabile. Rispetto ad Anger e agli altri compagni del Circolo Magico, si era anche interessato di teorie politiche poco convenzionali, esplorando non soltanto (come avevano fatto molti dei suoi amici) il radicalismo di sinistra, ma anche il radicalismo di destra. L'influenza più profonda su LaVey è stata quella di Ayn Rand (1905-1982), anche se è probabile che LaVey e la Rand non si siano mai incontrati. Ayn Rand (pseudonimo di Alice Rosenbaum), un'ebrea russa fuggita in circostanze avventurose dall'Unione Sovietica nel 1924, era diventata famosa per il suo anticomunismo, per i suoi romanzi di grande successo e per l'«obiettivismo», una filosofia politica radicalmente individualista, che proponeva l'apologia del capitalismo e dell'uomo egoista che, anziché sacrificarsi per gli altri, afferma (contro le

[27] Cfr. *ibid.*, pp. 14-15.

pastoie costituite dallo statalismo, dal moralismo e dalle religioni) la sua assoluta libertà (e, così facendo, finisce per costruire una società migliore e più libera per tutti). Benché molti conoscano Ayn Rand soltanto per i suoi romanzi – e per i film che ne sono stati tratti, tra i quali *La fonte meravigliosa*, con Gary Cooper – la scrittrice ha sempre dichiarato che i protagonisti delle sue opere letterarie erano destinati ad essere soprattutto portavoce persuasivi dell'«obiettivismo»[28]. Gli «obiettivisti» di stretta osservanza costituiscono oggi un piccolo gruppo che vive nel culto di Ayn Rand, ma molti dei suoi allievi e discepoli hanno occupato o occupano ancora posizioni di grande rilievo nelle istituzioni pubbliche americane. La pubblicazione nel 1986 della biografia scritta dall'allieva Barbara Branden[29] – seguita dalla risposta del marito dell'autrice, Nathaniel Branden[30] – ha gettato una luce nuova anche sulla vita privata di Ayn Rand, dove l'«obiettivismo» si era tradotto in una sperimentazione radicale anche sul piano sessuale e familiare, con forme di poligamia (e di poliandria) all'interno del piccolo gruppo che era alla guida del movimento politico e letterario da lei creato.

Se Ayn Rand ha mai saputo di avere, per qualche verso, ispirato il satanismo contemporaneo – e per la verità anche altri nuovi movimenti religiosi di tipo neo-pagano – deve essere senz'altro scoppiata a ridere. Ayn Rand si considerava una delle persone più atee che fossero mai esistite. Riflettendo nel 1968 sul successo del film *La fonte meravigliosa*, Ayn Rand si preoccupava soltanto di una frase in cui poteva sembrare che il protagonista Howard Roark avesse qualche simpatia o riguardo per la religione. Ma concludeva che non potevano esserci dubbi «sull'ateismo di Roark – e sul mio». Per Ayn Rand la religione ha soltanto «degradato l'uomo»[31]; è, al massimo, «una primitiva forma di filosofia», destinata a sparire con l'affermazione progressiva di un pensiero filosofico non ideologico[32]. Senonché all'odiata religione Ayn Rand intendeva sostituire un «culto dell'uomo» come mezzo di «riscattare il più alto livello delle emo-

[28] Cfr. Ayn Rand, *The Voice of Reason. Essays in Objectivist Thought*, a cura di Leonard Peikoff, New American Library, New York 1988.

[29] Barbara Branden, *The Passion of Ayn Rand*, Doubleday & Co., New York 1986.

[30] Nathaniel Branden, *Judgment Day. My Years with Ayn Rand*, Houghton Mifflin, Boston 1989.

[31] Ayn Rand, «Introduction to *The Fountainhead*», «*The Objectivist*», anno III, n. 3, marzo 1968, p. 4.

[32] Ayn Rand, «Philosophy and Sense of Life», in *The Ayn Rand Lexicon. Objectivism from A to Z*, a cura di Harry Binswanger, 2ª ed., Meridian, New York 1988, p. 415. Cfr. in generale questo *Lexicon* alla voce «Religion», pp. 411-416.

zioni dell'uomo dalla melma del misticismo e dirigerle di nuovo verso il loro oggetto proprio: l'uomo stesso». «Gli adoratori dell'uomo, nel mio senso del termine» scriveva Ayn Rand «sono coloro che vedono il più alto potenziale dell'uomo e lottano per realizzarlo (...), coloro che dedicano la loro vita *all'esaltazione* della stima che l'uomo ha di se stesso e al *carattere sacro* della sua felicità sulla terra»[33]. Naturalmente Ayn Rand non pensava affatto che il suo «culto dell'uomo» potesse essere espresso in termini liturgici o cerimoniali, disprezzava la magia – in nome della scienza e del progresso – non meno della religione, e non prestava particolare attenzione alla figura di Satana. Tutto questo non toglie che il «culto dell'uomo» di Ayn Rand sia estremamente simile all'ideologia della Chiesa di Satana. Ai primi adepti della Chiesa di Satana – e la pratica continua ancora oggi – veniva consegnato un foglio di colore giallo con le «nove affermazioni sataniche» che costituiscono il «credo» della Chiesa di LaVey:

«1. Satana rappresenta l'indulgenza in luogo dell'astinenza.
2. Satana rappresenta l'esistenza vitale in luogo dei vacui sogni spirituali.
3. Satana rappresenta la saggezza sfrontata in luogo dell'autoinganno ipocrita.
4. Satana rappresenta la cortesia solo verso chi la merita in luogo dell'amore sprecato verso gli ingrati.
5. Satana rappresenta la vendetta in luogo del porgere l'altra guancia.
6. Satana rappresenta la responsabilità nei confronti di chi è responsabile, in luogo della preoccupazione nei confronti dei vampiri psichici.
7. Satana rappresenta l'uomo come nulla più che un altro animale – qualche volta migliore, ma più spesso peggiore di quelli che camminano a quattro zampe – che, a causa del suo preteso "sviluppo divino intellettuale e spirituale", è diventato l'animale più vizioso di tutti.
8. Satana rappresenta tutti i cosiddetti peccati, nella misura in cui portano alla gratificazione fisica, mentale o emozionale.
9. Satana è stato il migliore amico che la Chiesa abbia mai avuto, perché l'ha tenuta in commercio per tutti questi anni»[34].

Se si toglie «Satana» dalle nove affermazioni, ci si trova di fronte a un culto dell'uomo (o forse di un superuomo arrogante che si gloria del suo

[33] A. Rand, «Introduction to *The Fountainhead*», cit., p. 4.
[34] Anton Szandor LaVey, *The Satanic Bible*, Avon, New York 1969, p. 25.

orgoglio) assolutamente simile a quello di Ayn Rand. In anni più recenti – quando nei gruppi scismatici rispetto alla Chiesa di Satana si è cominciato ad andare alla ricerca delle «fonti nascoste» di LaVey – ci si è spinti ancora più in là. George C. Smith, del Tempio di Set, ha sostenuto nel 1987 che le «nove affermazioni sataniche» sono semplicemente tolte – nello stesso ordine – da un discorso del protagonista John Galt – ancora una volta un egoista che, grazie al suo egoismo, «salva» il mondo – in uno dei più famosi romanzi di Ayn Rand, *Atlas Shrugged*[35]. Il parallelo di Smith[36] è forzato quanto al carattere letterale – quasi di plagio – della derivazione (il linguaggio di LaVey è diverso da quello di Ayn Rand, e l'espressione destinata a grande successo «vampiri psichici» è sua), ma non c'è dubbio che le idee siano le stesse, e del resto il fondatore della Chiesa di Satana non ha mai negato di avere trovato in Ayn Rand davvero una «fonte meravigliosa» di ispirazione.

Naturalmente il «culto dell'uomo» di Ayn Rand (affidato non alla magia ma all'economia e alla scienza), l'ateismo magico di Crowley trasmesso da Kenneth Anger e l'insistenza sull'immagine di Satana non potevano stare insieme senza una certa ambiguità. Ma l'ambiguità era destinata a diventare il marchio di fabbrica della Chiesa di Satana. Fin dai primi anni di grande successo a San Francisco i giornalisti non sapevano se ridere di LaVey o prenderlo sul serio. Agli inizi del 1967, nella «casa nera» di California Street, LaVey riuscì ad attirare i rappresentanti della stampa a frotte per il primo «matrimonio satanico» della storia, tra il giornalista John Raymond e l'ereditiera di New York Judith Case. Le fotografie ufficiali – con tanto di donna nuda stesa a fungere da altare (una delle prime adepte, Lois Murgenstrumm) sullo sfondo – vennero scattate da Joe Rosenthal, noto per la famosa fotografia dei *marines* americani che alzano la bandiera a Iwo Jima. Nel maggio si aggiunse il battesimo, per la figlia di tre anni di LaVey e della sua compagna Diane, Zeena Galatea, e l'8 dicembre seguì il primo funerale satanico di un marinaio, Edward D. Olsen, officiato da LaVey e da Anger, destinato a sollevare un'ondata di proteste da parte di diverse denominazioni cristiane, proteste che – evidentemente – contribuirono a fare pubblicità a quello che la stampa chiamava ormai «il Papa di Satana». Una pubblicità meno positiva venne, nello stesso anno 1967, quando il 29 giugno Jayne Mansfield e il suo avvocato e compagno, Sam Brody, morirono in un in-

[35] Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Random House, New York 1957.
[36] George C. Smith, «The Hidden Source of the Satanic Philosophy», «*The Scroll of Set*», vol. XIII, n. 3, giugno 1987, pp. 4-6.

cidente stradale. Brody non era certamente un amico di LaVey, e corse subito la voce che fosse vittima di una «fattura a morte» da parte del «Papa di Satana». LaVey – forse all'inizio perplesso – non solo ha lasciato correre queste voci ma le ha alimentate – e le alimenta tuttora – convinto che, dopo tutto, non siano nocive alla sua fama. Negli stessi mesi, LaVey si faceva pubblicità con mezzi del tutto diversi, allestendo uno spettacolo di ballerine a seno nudo – il *Topless Witches Sabbath* – per un *night club* di San Francisco. Una delle protagoniste del balletto – Susan Atkins – non avrebbe mai dimenticato l'esperienza, e sarebbe diventata famosa qualche anno dopo – come vedremo – in qualità di assassina. L'anno 1967 – Anno II della nuova epoca di Satana – deve essere ricordato anche per un altro episodio cruciale: la pubblicazione del romanzo *Rosemary's Baby* di Ira Levin[37], che conteneva una allusione a LaVey giacché citava il 1966 come l'«Anno Uno» del satanismo. Non si trattava certamente del primo romanzo a mettere in scena satanisti e Messe nere. Anche senza risalire a Huysmans, Dennis Wheatley (1897-1977) aveva reso questi temi ben noti al pubblico anglosassone[38]. I tempi e il contesto diedero tuttavia a *Rosemary's Baby* – la storia di un attore di New York che, in combutta con un gruppo di satanisti, fa concepire alla moglie ignara un «figlio del Diavolo» – uno straordinario successo. Il regista Roman Polanski ne trasse immediatamente un film, e nell'ottobre del 1967 LaVey si ritrovò invitato a Hollywood come consulente. La mitologia della Chiesa di Satana afferma ancora oggi che LaVey avrebbe recitato personalmente nel film la parte del Diavolo[39]. Aquino dichiara di essersi fatto prestare il costume nel 1971 – quando era in ottimi rapporti con LaVey – e di avere concluso che poteva essere indossato soltanto da una donna piccola e minuta, non certamente da un uomo grosso come LaVey[40]. Ma, in ogni caso, la presenza di LaVey e di alcuni seguaci avvolti in mantelli neri alla prima del film a San Francisco, il 19 giugno 1968, non mancò di attirare l'attenzione; proprio a tale prima – se crediamo al suo racconto – il giovane ufficiale (e neo-laureato dell'Università della California a San-

[37] Ira Levin, *Rosemary's Baby*, Random House, New York 1967.
[38] Cfr. per esempio, Dennis Wheatley, *The Satanist*, Hutchinson & Co., Londra 1960. Wheatley pubblicò una dozzina di romanzi sul satanismo e, sul finire della sua carriera, svolse un ruolo di precursore del successivo anti-satanismo, sostenendo nel volume del 1971 *The Devil and All His Works* (American Heritage Press, New York 1971) che molte delle scene descritte nei suoi romanzi accadevano veramente in America e in Europa.
[39] Così B.H. Wolfe, *op. cit.*, p. 188, ripreso da innumerevoli libri e articoli.
[40] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 17.

ta Barbara) Michael Aquino vide per la prima volta LaVey e ricevette il suo biglietto da visita[41].

Nel 1968 cominciarono a interessarsi della Chiesa di Satana anche i sociologi: Randall Alfred – che si infiltrò nell'organizzazione senza avvertire LaVey e produsse in seguito uno studio non particolarmente brillante[42] –; James Moody, che invece si entusiasmò per il satanismo, fu iniziato come sacerdote da LaVey e divenne il suo corrispondente in Irlanda a partire dal 1970[43]; e Marcello Truzzi – l'accademico più noto – che avrebbe studiato l'organizzazione di LaVey con distacco e simpatia, sottolineando gli aspetti razionalisti di «culto dell'uomo» piuttosto che quelli magici[44]. Intorno allo stesso anno 1968 si può collocare il periodo di formazione dei rituali della Chiesa di Satana, alcuni dei quali saranno pubblicati in forma «purgata» – per non scandalizzare troppo il pubblico – dallo stesso LaVey nel 1972[45]. Le differenze fra le versioni contenute nel manuale liturgico a uso interno dei membri della Chiesa, del 1970, e il volume offerto al pubblico nel 1972 sono evidenti a proposito della Messa nera. La struttura è simile, e si apre con l'Introito («In nomine dei nostri Satanas Luciferi. Introibo ad altare dei nostri» ...; «Quia tu es Diabolus, fortitudo mea»...; «Adiutorium nostrum in nomine Diaboli – Qui fecit Infernum et terram», e così via rovesciando il rituale cattolico) e con il Confiteor (in inglese, con anticipo sulla riforma liturgica cattolica). La presenza di una donna nuda distesa su un tavolo che funge da altare, e gli insulti a Gesù Cristo (che peraltro derivano dal resoconto di Huysmans) – nel Gloria, nell'Epistola, nel Graduale e nell'Offertorio – non sono taciuti nell'edizione pubblica. Occorre tuttavia fare ricorso all'edizione privata per capire esattamente in che cosa consistano la «desacrazione» – il contrario della «consacrazione» – e la successiva autentica «consacrazione» satanica. La «desacrazione» – ci informa l'edizione privata del 1970

[41] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 1.

[42] Randall H. Alfred, «The Church of Satan», in Charles Y. Glock – Robert N. Bellah (a cura di), *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1976, pp. 180-202.

[43] Non tutte queste circostanze sono denunciate nel suo saggio: Edward J. Moody, «Magical Therapy. An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism», in Irving I. Zaretsky e Mark P. Leone (a cura di), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton 1974, pp. 355-382; per il ruolo di Moody nella Chiesa di Satana cfr. M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 17.

[44] Marcello Truzzi, «Towards a Sociology of the Occult. Notes on Modern Witchcraft», in I.I. Zaretsky – M.P. Leone (a cura di), *op. cit.*, pp. 628-645.

[45] Anton Szandor LaVey, *The Satanic Rituals*, Avon, New York 1972.

– «richiede un'ostia consacrata, che dev'essere ottenuta da una comunità cattolico-romana». L'ostia – tra insulti abominevoli – sarà introdotta nella vagina della donna che funge da altare che dovrà «procedere a masturbarsi fino all'orgasmo ovvero farsi masturbare dal celebrante con l'ostia stessa»; l'ostia sarà quindi polverizzata e bruciata. La vera e propria «consacrazione» si apre con lo svestimento rituale del celebrante da tutti i paramenti. Il celebrante quindi «si masturba (...) fino a raggiungere l'eiaculazione. Il seme è raccolto in un cucchiaino d'argento profondo e il cucchiaino è collocato sull'altare» (si suppone senza rovesciarlo). Il rituale (privato) non manca di prescrivere – l'igiene vuole la sua parte – che «il Diacono offra al Celebrante un asciugamano per pulirsi», dopo di che la cerimonia prevede un secondo offertorio: nel «calice dell'estasi» il seme che era stato posto nel cucchiaino viene mescolato con vino (più tardi LaVey utilizzerà anche diversi liquori) e il calice – che ormai contiene l'«elisir della vita» – viene fatto passare fra i presenti. La cerimonia si conclude con la benedizione con il segno delle corna – che non deve essere spiegato agli Italiani, che peraltro lo conoscono in un altro contesto – che, secondo la Chiesa di Satana, insieme onorerebbe il Diavolo e (con le tre dita abbassate in corrispondenza delle due levate) negherebbe la Trinità. La cerimonia comprende anche varie benedizioni in cui hanno un posto lo sperma e l'urina (femminile) raccolta durante lo stesso rito[46]. Questa «Messa nera» – il cui rituale è stato scritto da un ex-sacerdote cattolico, Wayne West (che più tardi guiderà uno scisma dalla Chiesa di Satana) – è straordinariamente importante: si può dire che – sia nella sua blanda versione «pubblica» sia nella sua versione «privata» – si tratti dell'unica Messa nera che i satanisti contemporanei (dalla California all'Italia) conoscono e seguono in modo piuttosto letterale, nonostante la loro pretesa di filiazioni antichissime (il testo, come accennato, è stato messo per iscritto per la prima volta nel 1970). La creazione di West, evidentemente, non è affatto originale. Per quanto riguarda i testi, si tratta della Messa nera descritta da Huysmans in *Là-bas*, talora ripresa in senso assolutamente letterale. Per quanto invece riguarda l'«elisir di vita» e la spermatofagia, si tratta – come abbiamo avuto occasione di accennare – di una pratica che ha una lunga tradizione, ma la derivazione evidente è dal rituale del nono grado dell'O.T.O. di Crowley, che come sappiamo

[46] Il testo privato è apparso in Church of Satan, *Rituals*, edizione privata, San Francisco 1970; e si può leggere anche in Wayne F. West (l'autore del rituale), «Missa Solemnis», in M.A. Aquino, *op. cit.*, appendici, pp. A-21-A-31. Il testo purgato appare in A.S. LaVey, *The Satanic Rituals*, cit., pp. 37-53.

veniva celebrato anche nel contesto di una «Messa», la variante della Messa gnostica che era stata riveduta e corretta dal mago inglese. I testi di Crowley a proposito della spermatofagia rituale – anche inserita in una «messa» – non avevano nessun riferimento satanico. La creatività di West, LaVey (e forse Kenneth Anger) è consistita semplicemente nel fondere il contesto anti-cattolico di Huysmans con le pratiche magico-sessuali e la dottrina dell'«elisir» di Crowley.

Ma che cos'è la «Messa nera» della Chiesa di Satana? I rituali pubblici sono chiari: non si tratta di venerare Satana come personaggio reale ma di mettere in scena «uno psicodramma nel senso più autentico», inteso a liberare i cristiani e in particolare i cattolici dall'«indottrinamento» passato attraverso una terapia d'urto[47]. Tuttavia nella prima celebrazione della Messa nera (versione «interna») in forma solenne, nel 1970, nella casa di California Street almeno il celebrante la pensava diversamente. Incurante del fatto che non era stato possibile procurarsi un'ostia consacrata cattolica – sostituita in fretta da un cracker – officiava Michael Aquino, che dopo l'incontro casuale alla prima di *Rosemary's Baby* aveva aderito alla Chiesa di Satana nel 1969. Aquino era convinto che il razionalismo e l'ateismo fossero una sorta di cortina di protezione – insieme all'atmosfera da circo – inventata da LaVey ad uso dei curiosi e dei giornalisti, mentre poche persone conoscevano «il segreto centrale» della Chiesa di Satana: il fatto che, dietro la facciata razionalista e atea, LaVey e la cerchia interna della Chiesa credevano davvero nell'esistenza di Satana e lo adoravano, anche se rimanevano incerti su quale fosse la sua forma di esistenza[48]. Certo, nel 1970, LaVey aveva pubblicato quella che era destinata a rimanere la sua opera principale, *La Bibbia Satanica*[49], un libro dove si parla pochissimo di magia e di esoterismo, e molto di una visione del mondo alla Ayn Rand dove vengono esaltati l'egoismo, il capitalismo, l'orgoglio del forte che prevale sul debole, la liberazione dalle religioni, dalle morali e dal moralismo, in una parola – secondo lo slogan più popolare della Chiesa di Satana – l'«indulgenza» contro l'«astinenza» religiosa. Ma nello stesso tempo la pubblicazione interna della Chiesa di Satana, *The Cloven Hoof* (che aveva iniziato le pubblicazioni nel 1969 con il titolo *From the Devil's Notebook*) si interessava di più alle divinità antiche, alla magia, all'astrologia. Soprattutto, nello stesso anno 1970 Aquino – che nell'Esercito si era specializzato nella «guerra psico-

[47] *Ibid.*, p. 34.
[48] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 51.
[49] A.S. LaVey, *The Satanic Bible*, cit.

logica» e lavorava come esperto di disinformazione in Vietnam – aveva «ricevuto» nel bel mezzo della guerra in Oriente il *Diabolicon*, un libro con promesse e rivelazioni da Satana, Belzebù, Azazel, Abaddon, Asmodeus, Astaroth, Belial e Leviatano, che certamente non si presentavano come esseri semplicemente simbolici[50]. LaVey aveva risposto con una lettera accettando il libro, e dichiarandosi così impressionato da elevare il nuovo adepto al sacerdozio di Satana e da volerlo come celebrante pochi mesi dopo nella prima Messa nera solenne. LaVey avrebbe successivamente spiegato che la sua accettazione del *Diabolicon* non comportava altro che l'apprezzamento per quella che riteneva un'opera letteraria di Aquino. Quest'ultimo pensa invece che LaVey credesse originariamente in una forma di esistenza del Demonio, e che il suo ateismo sia il risultato di una sorta di conversione – o delusione – posteriore. Certo, anche secondo Aquino, «Satana è un simbolo del Sé dell'uomo, così come dev'essere all'interno del satanista. Ma questo simbolismo è soltanto una parte della verità, perché la stessa capacità dell'uomo di pensare e agire *contro* il "fattore di bilanciamento" dell'Universo ha bisogno di una fonte per questa abilità. E questa fonte è l'Intelligenza che ha fatto della Chiesa di Satana molto di più di un esercizio di narcisismo psicodrammatico. È l'Intelligenza che l'umanità ha personificato come il Principe delle Tenebre: non un simbolo o un'allegoria, ma un essere capace di percezione. Questo era il "segreto" centrale – e il *cuore* – della Chiesa di Satana. Con l'ironia che così spesso accompagna le grandi verità, veniva proclamato nello stesso nome dell'istituzione; tuttavia nella sua semplicità si scontrava con un blocco psicologico così massiccio nelle menti anche di alcuni dei più devoti satanisti che rimaneva non nominato e non riconosciuto»[51]. Se confrontiamo queste osservazioni di Aquino con le testimonianze di altri membri della Chiesa di Satana, possiamo concludere che l'istituzione creata da LaVey (e da Anger) viveva nell'ambiguità, fra la venerazione di Satana come «essere dotato di coscienza» e una forma di ateismo ispirata contemporaneamente – e contraddittoriamente – a Crowley e a Ayn Rand. Questa tensione sarebbe stata a suo modo creativa fino al 1975 e sarebbe esplosa in quell'anno nello scisma più grave nella storia della Chiesa di Satana.

All'inizio degli anni 1970 questi problemi sembravano di là da venire. Aquino – che l'Esercito aveva trasferito dal Vietnam nel Kentucky, a Louisville – era disponibile con la moglie (che – di formazione mormo-

[50] Michael A. Aquino, «The Diabolicon», in Id., *op. cit.*, appendici, pp. A-57-A-69.
[51] *Ibid.*, p. 35.

ne, ma ben poco praticante – si era rapidamente convertita al satanismo) a svolgere le sue attività in pubblico, sfidando se necessario le autorità militari (che peraltro lo disturbavano ben poco). A Louisville con un ex-aderente alla Wicca, Clifford Amos, alla fine del 1970 Aquino fondò la prima «grotta» della Chiesa di Satana lontana dalla «grotta centrale» di San Francisco: la grotta Nineveh. All'interno del sistema delle «grotte» i membri della Chiesa di Satana cominciavano ad essere divisi in cinque gradi, di cui il terzo equivalente al sacerdozio e il quarto all'episcopato cattolico. Al vertice della Chiesa avrebbe dovuto trovarsi l'«Ordine del Trapezoide» (una forma geometrica particolarmente satanica secondo LaVey) con un «Consiglio dei Nove», anche se è stato sostenuto che queste istituzioni siano rimaste sempre piuttosto sulla carta, mentre di fatto la Chiesa di Satana veniva diretta da LaVey e dalla sua compagna Diane con poteri assoluti.

Nel 1971 LaVey pubblica il suo secondo libro, *La perfetta strega*[52], l'unica sua opera finora tradotta in italiano[53]. Ancora una volta i membri della Chiesa di Satana potevano rimanere perplessi di fronte a un'opera evidentemente destinata agli «esterni», con poca magia e pochissimo satanismo, e con una serie di consigli pratici – ispirati alla psicologia e a un accostamento alla sessualità da giornale pornografico – che avrebbero dovuto permettere alle «streghe perfette» di catturare gli uomini di loro gradimento. La tesi di LaVey è che gli uomini desiderano quello che non vedono (la strega dovrà dunque sapere velare e non soltanto svelare), e sono tutti più o meno feticisti: si tratta soltanto di scoprire il loro feticcio. Grazie alla fama di LaVey il libro ebbe qualche risonanza, e il sistema delle «grotte» cominciava a funzionare. Prima ancora della grotta Nineveh di Louisville, Wayne West – l'ex-sacerdote cattolico il cui «odio per il cristianesimo era quasi patologico»[54] – aveva fondato la grotta Babylon a Detroit e Charles Steenbarger, direttore di una clinica psichiatrica (che nella Chiesa di Satana usava lo pseudonimo di Adrian-Claude Frazier), aveva creato una grotta Plutonian a Denver. Poco dopo sarebbe seguita una delle grotte più importanti, Lilith a New York, guidata da Lilith Sinclair, che aveva avuto esperienze nella Wicca, e una seconda grotta a San

[52] Anton Szandor LaVey, *The Compleat Witch, or What to Do when Virtue Fails*, Dodd, Mead and Co., New York 1970 (ma 1971); 2ª ed. rivista: *The Satanic Witch*, Feral House, Los Angeles 1989.

[53] Anton Szandor LaVey, *La perfetta strega ovvero quando la virtù fa fiasco*, tr. it., Ferro Edizioni, Milano 1971.

[54] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 61.

Francisco, Typhon, diretta da Larry Green. La grotta Babylon dell'anticristiano Wayne West avrebbe «figliato» la grotta Belphegor alla periferia di Detroit e la grotta Stygian, diretta da John DeHaven, a Dayton (Ohio). Nelle città dove non c'erano grotte i membri isolati della Chiesa di Satana dovevano fare riferimento ad «agenti regionali».

Ma quanti erano i satanisti «con tessera» della Chiesa di LaVey? Quelli che facevano riferimento alle grotte intorno al 1971 non erano, se crediamo a Michael Aquino, più di un centinaio e non sarebbero mai diventati più di cinquecento. Diverse migliaia di persone – se si presta fede a LaVey, diverse *decine* di migliaia – avevano invece inviato la quota associativa (all'origine modesta, attualmente di cento dollari) per divenire membri «a vita» della Chiesa di Satana senza affiliazione ad una grotta. LaVey spiega che, giacché – salvo dimissioni esplicite – si è membri della Chiesa di Satana per tutta la vita e le dimissioni sono rare, il numero di membri non può diminuire ma soltanto aumentare[55]. Questo argomento è valido dal punto di vista formale, ma naturalmente molti di coloro che hanno inviato la quota di adesione negli anni 1960 o 1970 possono essere morti, o non più interessati al satanismo, senza avere scritto una lettera di dimissioni, ed è poco probabile che siano mai stati membri particolarmente «attivi». Peraltro anche un giornalista che ridimensiona le pretese di LaVey come Larry Wright invita a non sottovalutare l'influenza di oltre seicentomila copie della sua *Bibbia Satanica* vendute attraverso ventotto edizioni, che sono probabilmente arrivate nelle mani di moltissimi giovani americani[56]. Misurare l'influenza di LaVey soltanto dal numero (sembre rimasto nell'ordine delle decine) dei «preti» e «vescovi» ordinati nella Chiesa di Satana sarebbe certamente riduttivo.

Non tutte le conseguenze della sua vasta influenza erano, peraltro, piacevoli per LaVey. I primi rituali satanici pubblici – battesimi, funerali e matrimoni – avevano provocato le proteste dei vicini, che – per cominciare – se l'erano presa con il leone Togare e i suoi ruggiti notturni, e l'animale aveva dovuto essere ceduto allo zoo di San Francisco. Successivamente la casa di California Street è stata ripetutamente attaccata da fanatici anti-satanisti, anche con armi da fuoco, e LaVey ha dovuto cominciare già negli anni 1970 a far circolare la voce (largamente falsa) di avere molte residenze e di vivere solo occasionalmente a San Francisco. Nel 1969 il caso Manson (su cui torneremo) aveva prodotto qualche pubblicità negativa: Bobby Beausoleil, arrestato per il primo degli omicidi

[55] Blanche Barton, *The Church of Satan*, Hell's Kitchen Productions, New York 1990, p. 67.
[56] L. Wright, *op. cit.*, p. 122.

del gruppo di Manson, era uno degli amici più stretti di Kenneth Anger e aveva vissuto nella sua stessa casa, e una delle più feroci assassine del gruppo, Susan Atkins, aveva ballato – come si è accennato – nello spettacolo di ballerine in topless messo in scena da LaVey. Inevitabilmente criminali, drogati e giovani teppisti leggevano la *Bibbia Satanica* e altri testi di LaVey e si mettevano a inscenare rituali, non sempre a lieto fine. In ogni occasione LaVey ripeteva che la Chiesa di Satana è un'organizzazione rispettosa delle leggi che non celebra sacrifici cruenti – né umani né animali – e non ammette nelle sue cerimonie l'uso di droga. Gli «incidenti», tuttavia, non erano privi di danni per la Chiesa. Nel maggio 1971 un gruppo di studenti liceali di Northglenn, vicino a Denver, cominciò a praticare sacrifici di animali al Demonio, e la reazione della stampa e della polizia fu così violenta da convincere Adrian-Claude Frazier a far passare alla clandestinità (nonostante le obiezioni di Aquino e di altri) la maggioranza della grotta Plutonian. Nel settembre del 1971 ragioni diverse – collegate a questioni di denaro e a un attacco di LaVey a Crowley sul «*Cloven Hoof*» – portarono alla dissoluzione della grotta Babylon guidata da Wayne West, e alla «scomunica» dello stesso West da parte di LaVey in ottobre. Nell'area di Detroit rimaneva la grotta Belphegor, diretta da Douglas Robbins, e rimaneva un leader locale prestigioso, Michael A. Grumboski: ma la defezione di West avrebbe causato diversi problemi. LaVey e Aquino – ormai diventato il suo luogotenente – risposero perfezionando il sistema delle grotte e cominciando a organizzare «conclavi» regionali. Nuove grotte continuavano, nonostante i problemi, a nascere. Così nel 1971 si formava a Santa Cruz (California) la grotta Carnac intorno ai coniugi James e Dolores Stowe, con una cappella subordinata – Bubastis, a San José – guidata da Margaret A. Wendall, che avrebbe acquistato in seguito una posizione importante nella Chiesa di Satana. Nuovi rituali venivano aggiunti, tra cui alcuni scritti da Aquino sulla base dei miti creati dallo scrittore Howard P. Lovecraft (1890-1937) (che, da parte sua, non era un satanista né si interessava particolarmente alla magia)[57]. Il Midwest rimaneva peraltro fonte di problemi. Tra la fine

[57] Lovecraft aveva fatto cenno all'opera «pericolosissima» dell'«arabo pazzo» Abdul Alhazred chiamata *Al Azif* o *Necronomicon*. L'opera non esisteva certamente all'epoca di Lovecraft, e la sua menzione era un puro espediente letterario; dopo la morte dello scrittore, negli anni 1970 vennero confezionate in Inghilterra e negli Stati Uniti tre diverse versioni del *Necronomicon* (di cui una tradotta nel 1979 in italiano: *Necronomicon*, a cura di George Hay, Fanucci, Roma 1979 – ed.ingl.: *The Necronomicon*, Neville Spearman, Londra 1978; 2ª ed.: Skoob Books Publishing, Londra 1992), sostenute da storie improbabili e

del 1971 e l'inizio del 1972 la grotta Stygian di Dayton si trovò collegata a spiacevoli incidenti di droga e il suo capo, John DeHaven, venne fermato dalla polizia. Prontamente scomunicato, trascinò in una violenta controversia tutta la Chiesa di Satana nel Midwest, prima di fondare un'organizzazione concorrente e quindi convertirsi – con grande concorso di giornalisti – al cristianesimo evangelico. La crisi del Midwest doveva cominciare a rendere perplesso LaVey sull'intero sistema delle grotte, anche se continuavano a formarsene di nuove in diverse città degli Stati Uniti, in Canada, e anche – episodicamente – in Europa. Negli anni 1972-1973 il successo della Chiesa di Satana si concentrava soprattutto su New York, dove era peraltro in corso una violenta controversia tra satanisti e seguaci della Wicca. Attaccati dai secondi, i primi – secondo le istruzioni di LaVey – rispondevano che praticare la stregoneria senza voler fare il nome di Satana è il miglior regalo che si possa offrire all'avversario cristiano.

Il 1972 è anche l'anno della pubblicazione, già citata, dei *Rituali Satanici* di LaVey. Oltre a una forma riveduta e corretta di Messa nera, al battesimo per i bambini e gli adulti, al matrimonio e al funerale della Chiesa di Satana, il libro comprende sette rituali: due creati da Aquino sulla base delle opere di Lovecraft e cinque, asseritamente, di origine antica. Il primo – il rituale dell'«aria pesante» – mette in scena la vendetta dei Templari contro il re di Francia (che sparisce nel nulla) e contro il pontefice romano (che viene calato in una bara dove si trova una giovane donna grazie alla quale potrà «convertirsi» ai piaceri della carne ed espiare così le sue colpe). LaVey afferma di avere derivato questo rituale dalla cerchia interna di un'organizzazione para-massonica americana, la Shrine, ma Aquino nota che il parallelo con un rituale della Shrine è piuttosto tenue[58]. Segue una delle cerimonie più impressionanti della Chiesa di Satana: «Das Tierdrama», dove gli uomini rinunciano alla loro (presunta) na-

costruite utilizzando in parte manoscritti magici antichi. Gruppi magici – e anche satanisti – hanno cominciato a utilizzare questi *Necronomicon* negli anni 1980, sostenendo che «funzionano» per le evocazioni magiche e che il «funzionamento» prescinde totalmente dal loro carattere «apocrifo» o dalle intenzioni di chi li ha confezionati. Su queste vicende cfr. Lars B. Lindholm, *Pilgrims of the Night. Pathfinders of the Magical Way*, Llewellyn, St. Paul (Minnesota) 1993, pp. 163-172, scettico – a mio avviso giustamente – sulla tesi dello scrittore e appassionato di occultismo Colin Wilson (di cui cfr. da ultimo l'*Introduction* alla edizione del 1992 del *Necronomicon* curato da George Hay, cit., pp.13-55) secondo cui Lovecraft avrebbe avuto accesso a un manoscritto antico tramite il padre, membro di una massoneria «di frangia».

[58] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 207.

tura «spirituale» e celebrano la loro identità con gli animali; un topo, che ha assistito alla cerimonia rinchiuso in una gabbia, viene alla fine liberato inseguito dai fedeli ormai «animalizzati» che si mettono a camminare a quattro zampe; «l'uomo è Dio» – ripetono i fedeli-attori che rappresentano gli animali – ma anche noi (animali) «siamo uomini» e quindi «siamo dei»[59]. La scena è impressionante – e dice molto sulla mentalità della Chiesa di Satana – ma non è originale. Secondo LaVey, deriverebbe da un antico rituale degli Illuminati di Baviera. Tuttavia i documenti degli Illuminati sono noti[60] e non vi si trova nulla di simile. Al contrario il *Tierdrama* di LaVey è desunto in modo quasi letterale dal romanzo *L'isola del Dr. Moreau* di Herbert George Wells[61]. Il terzo rituale è chiamato «Die Elektrischen Vorspiele», ed è ispirato al cinema espressionista tedesco degli anni 1920 e alle teorie sull'energia sessuale di Wilhelm Reich. Si tratta di produrre servendosi di luci, suoni e di un generatore elettrostatico dapprima l'«energia orgonica» (OR) che per Reich è l'energia vitale (sessuale) dell'universo, e quindi la sua versione statica chiamata da Reich DOR, residuo che per lo psicanalista «eretico» è soltanto negativo e dannoso mentre per la Chiesa di Satana sembra svolgere un ruolo complementare a suo modo necessario. Aquino ha trovato peraltro nel rituale anche delle citazioni quasi letterali di un racconto del 1929 di Frank Belknap Long[62]. Segue un «Omaggio a Tchort» in cui la donna senza vestiti che funge da altare viene glorificata, e si inneggia al desiderio e ai piaceri della carne riprendendo riti che sarebbero stati praticati da sette russe e in particolare dai khlisty. Già nel 1977 Margaret Wendall – che conosce bene il rituale avendo fatto parte fino al 1975 della Chiesa di Satana, e che conosce anche il russo e la Russia – ha dimostrato che non può trattarsi che di un apocrifo creato dallo stesso LaVey[63]. L'ultimo ri-

[59] A.S. LaVey, *The Satanic Rituals*, cit., pp. 103-105.

[60] Cfr. l'opera pubblicata nella Germania Est nel 1984: *Die Illuminaten. Quellen und Texte zur Aufklärungsideologie des Illuminatenordens (1776-1785)*, a cura di Jan Rachold. Akademie-Verlag Berlin, Berlino (DDR) 1984. Cfr. pure René Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Hachette, Parigi 1915 (*reprint*: Slatkine-Megariotis Reprints, Ginevra 1974); e Renzo De Felice, *Note e ricerche sugli Illuminati e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960.

[61] Herbert George Wells, *The Island of Dr. Moreau*, W. Heinemann, Londra 1896. LaVey ha tratto spesso spunti da opere letterarie, senza citarle, in particolare da *The King in Yellow* (F.T. Neely, New York 1895) di Robert William Chambers (1865-1933).

[62] M.A. Aquino, *op. cit.*, p. 208. Sulle dottrine di Reich come neo-gnosticismo cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., pp. 37-41.

[63] *Ibid.*, pp. 209-210.

tuale – la «Dichiarazione di Shaitan» – si presenta come un adattamento di riti degli yezidis, un gruppo religioso dell'Iraq da secoli noto come «adoratori del Diavolo»: ma gli etnologi moderni hanno da tempo dissociato gli yezidis dal satanismo, almeno nel senso che il termine ha in Occidente, e hanno denunciato come un falso la versione del *Libro della Rivelazione* (al-Jalwa) di cui LaVey si è servito per elaborare il suo rituale[64]. Queste osservazioni non tolgono nulla alla capacità di LaVey e dei suoi collaboratori di creare rituali impressionanti[65], ma eliminano ogni equivoco sulla possibilità di rivendicare origini «antiche» per il satanismo contemporaneo.

Nel 1972 – mentre la figlia Karla debuttava come conferenziera e giovane portavoce della Chiesa di Satana (un ruolo che ha ancora oggi) – LaVey riusciva a procurarsi forse l'ultimo adepto nel mondo dello spettacolo disposto per qualche tempo a rendere pubblica la sua partecipazione alle attività dei satanisti di San Francisco: Sammy Davis. Il 1973 e il 1974 sono ancora anni di successo per il sistema delle grotte e per le riunioni regionali. Michael Aquino, nel 1973, aveva divorziato dalla moglie. Si era trasferito a Santa Barbara, dove era stato raggiunto da Lilith Sinclair, già responsabile della grotta di New York, che diventava la sua nuova compagna. Una delle crisi più gravi doveva venire ancora una volta dal Midwest, dove erano presenti gli scismi della Chiesa della Fraternità Satanica (fondata da John DeHaven prima della conversione al cristianesimo del 1974) e l'Ordo Templi Satanas fondato da Joseph Daniels e Clifford Amos, che all'origine avevano seguito DeHaven. Il più prestigioso leader satanista del Midwest, Michael Grumboski di Detroit, nel 1974 chiedeva «una sospensione» dalla Chiesa di Satana per lavorare a un progetto di «unione» tra le differenti denominazioni sataniste, considerato con disprezzo da LaVey e Aquino per cui esisteva «un'unica Chie-

[64] Cfr. C.J. Edmonds, *A Pilgrimage to Lalish*, Royal Asiatic Society, Londra 1967; Alphonso Mingana, «Devil Worshippers: Their Beliefs and their Sacred Books», «*Journal of the Royal Asiatic Society*», vol. II (1916), pp. 505-506.

[65] LaVey – come la Golden Dawn e come Crowley, ma in modo diverso – usa l'«enochiano», un linguaggio «angelico» trasmesso al mago elisabettiano John Dee (1527-1608) dal suo veggente Edward Kelly o Kelley (1555-1593). La fonte a cui attinge tutta la tradizione occulta è Meric Casaubon, *A True & Faithful Relation of what passed for many Yeers* [sic] *Between Dr. John Dee and Some Spirits: Tending (had it succeeded) to a General Alteration of most States and Kingdomes* [sic] *in the World*, T. Garthwait, Londra 1659 (*reprint* in edizione facsimile: Magickal Childe, New York 1992). Casaubon, peraltro, non è sempre fedele alle sue fonti: cfr. Peter French, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, Cox & Wyman, Reading 1972.

sa di Satana originale». In realtà – dietro le manovre di Grumboski – c'era l'Ordine del Capro Nero, fondato da un altro ex-dirigente della Chiesa di Satana, Douglas Robbins. Questo ordine era strettamente collegato al National Renaissance Party, uno dei partiti neo-nazisti americani fondato a New York da James H. Madole. Più tardi emerse che i collegamenti con Madole e con i neo-nazisti erano stati autorizzati dallo stesso LaVey, che peraltro non li aveva perseguiti con particolare zelo, impegnato com'era in quegli anni soprattutto a lavorare come consulente per film dell'orrore.

I collegamenti con i neo-nazisti erano, nel 1974, solo uno dei problemi nella Chiesa di Satana. Un altro era costituito dalla pubblicazione della biografia di LaVey di Burton H. Wolfe, approvata dallo stesso «Papa di Satana» ma con dettagli sulla giovinezza del fondatore e sui problemi psichici e sessuali dei primi aderenti che potevano scandalizzare i nuovi membri, che non avevano mai conosciuto LaVey di persona e lo consideravano una sorta di superuomo. Le critiche dovevano rendere LaVey sempre più insofferente al sistema delle grotte, e sempre più favorevole al semplice collegamento informale fra adepti isolati e il centro di San Francisco. Questa soluzione era stata scelta già dal 1970 da Kenneth Anger, di cui si è detto spesso che avrebbe lasciato la Chiesa di Satana preferendo una ortodossia crowleyana. Tuttavia nel 1992 Anger ha dichiarato a Larry Wright di «non avere mai litigato, non una volta sola» con LaVey[66], e sembra che egli sia rimasto un membro «clandestino» della Chiesa, secondo uno schema accettato per il Midwest (e apparentemente non solo per questa area geografica) fin dai tempi dell'incidente di Northglenn. Se il sistema delle grotte cadeva, anche la divisione in gradi iniziatici dei membri della Chiesa di Satana perdeva di significato. Una logica conseguenza è che i gradi potevano rimanere, collegati – per chi li desiderava – a contributi in denaro di crescente importanza, così come molti circoli distinguono fra soci ordinari e soci sostenitori. La dissoluzione delle grotte e quella che poteva apparire come una «vendita» dei gradi avrebbero dovuto essere annunciati sul «*Cloven Hoof*» nell'estate del 1975. Senonché la riforma di LaVey era destinata a farlo scontrare con il suo collaboratore più fedele, Michael Aquino. Piuttosto che pubblicare sul «*Cloven Hoof*» – che dirigeva – un articolo che considerava «suicida» per la Chiesa di Satana, Aquino nel giugno del 1975 ruppe con LaVey, iniziando un aspro scontro che, a tutt'oggi, non si è concluso.

[66] L. Wright, *op. cit.*, p. 138.

Aquino ha sempre sostenuto che la rottura del 1975 ha rappresentato la «fine» della Chiesa di Satana, giacché i leader più significativi della California (L. Dale Seago, Margaret Wendall), dell'Est (Robert Ethel) e di altre parti degli Stati Uniti e del Canada avevano deciso di seguire il suo scisma, il Tempio di Set. LaVey risponde che «non è stato uno scisma, ma la perdita di una goccia d'acqua. [Aquino] ha portato con sé ventisette persone e ha cominciato a spargere la voce che la Chiesa di Satana era morta e che [Aquino] aveva un mandato divino dall'Uomo del Piano di Sotto per prendere il controllo di tutto»[67]. In realtà il problema del 1975 non può essere letto soltanto in termini di numeri. Una sua valutazione implica un esame generale del ruolo di LaVey nella storia del satanismo. Nelle vicende della Chiesa di Satana abbiamo visto all'opera due tensioni. La prima è quella fra l'aspetto carnevalesco – con riferimento, non casuale, al *carnival* californiano – dello stile di vita di LaVey e dei suoi rapporti con la stampa, e le considerazioni decisamente più «serie» – o se si vuole più sinistre – esposte nella *Bibbia Satanica* e negli altri scritti del «Papa di Satana». Dove si trova il vero LaVey? Nel personaggio vestito da Diavolo che intrattiene i giornalisti o i fotografi, o nelle analisi spietate dove si inneggia all'orgoglio dei forti che schiacciano i deboli e al culto dell'uomo superiore (spinto fino ai contatti con i nazisti americani)? Per i seguaci più interessati agli aspetti filosofici del satanismo, le mascherate e la politica di pubbliche relazioni di LaVey erano un colpo di genio effettivamente satanico. Così fotografabile, così disponibile, così aperto – fino a pubblicare i rituali – LaVey poteva essere adottato da San Francisco come l'ultimo dei suoi storici eccentrici e dalla stampa come una delle tante peculiarità americane. Otteneva così un duplice effetto: non farsi considerare «pericoloso» dalla società civile e dallo Stato (che avrebbero potuto facilmente schiacciarlo) e farsi fare pubblicità gratuita da migliaia di organi di stampa. Il LaVey di cartapesta, secondo questa interpretazione, doveva avere la funzione di nascondere il «vero» LaVey. Ma altri erano interessati soltanto alla cartapesta, e fra le migliaia di aderenti «per corrispondenza» alla Chiesa di Satana ci sono certamente molte persone che condividono con LaVey la passione per le curiosità macabre, i film dell'orrore, la mitologia dei vampiri e dei lupi mannari, e si curano ben poco di quale sia la sua «vera» filosofia. Nel periodo che va dal 1975 al 1984, un anno da lui atteso – seguendo anche Orwell – come significativo, LaVey ha certamente strizzato l'occhio a questo secondo ti-

[67] L. Wright, *op. cit.*, p. 147.

po di «clientela», rendendosi noto soprattutto come consulente di film dell'orrore e «satanici» di successo e come progettista di automi e manichini più o meno sinistri. Dietro a quest'ultima attività vi era peraltro una teoria dell'androide o dell'umanoide come perfetto «schiavo meccanico» futuro che avrebbe anche potuto essere considerata più seriamente. Le campagne anti-sataniste degli anni 1980 avrebbero reso questo dibattito, in un certo senso, obsoleto. L'anti-satanismo si sarebbe in realtà fatto così sospettoso da non tollerare più neppure la cartapesta: ai bambini sarebbero state vietate le celebrazioni di Halloween e le squadre sportive americane che avevano come *mascotte* un diavoletto avrebbero dovuto cambiarlo in fretta e furia[68]. LaVey sarebbe stato attaccato spesso e comunque, nonostante il «basso profilo» mantenuto fino all'inizio degli anni 1980.

La storia della Chiesa di Satana è percorsa, tuttavia, anche da un altro problema, a cui già abbiamo fatto cenno. Satana è il simbolo di un «culto dell'uomo» alla Ayn Rand (certo temperato da una credenza nella magia alla Crowley), o è un personaggio reale? A partire dal 1975 la risposta – pubblica *e privata* – di LaVey è senza equivoci: Satana è soltanto un simbolo, e chi crede che esista per davvero è un «satanista cattolico», uno pseudo-satanista che fa il gioco dell'avversario[69]. Al massimo il satanismo di LaVey è una forma di ateismo magico crowleyano, ma la magia gioca un ruolo meno importante rispetto a Crowley. *Prima* del 1975 le cose, tuttavia, sono meno chiare. Più si esaminano documenti relativi ai primi anni della Chiesa di Satana che, a poco a poco, cominciano a essere pubblicati o ad arrivare – a disposizione degli studiosi – negli archivi universitari[70], più nascono dubbi seri. Certo, LaVey non ha mai dichiarato di ricevere rivelazioni da Satana. Ma Aquino le riceveva per lui – ancora, nel 1974, un «Messaggio del nono solstizio» in cui il Diavolo annunciava a LaVey di averlo «svuotato della sua sostanza umana e fatto diventare un Demonio»[71] – e LaVey, nelle sue lettere, le accettava con

[68] Per qualche episodio curioso cfr. Arthur Lyons, *Satan Wants You. The Cult of Devil Worship in America*, The Mysterious Press, New York 1988.

[69] B. Barton, *op. ult. cit.*, cit., p. 125.

[70] Un buon numero di documenti – che derivano da Michael Aquino – si trovano presso l'Institute for the Study of American Religion o presso la collezione speciale sulle religioni in America, che ha origine da tale Istituto, nella biblioteca dell'Università della California a Santa Barbara.

[71] Michael A. Aquino, «The Ninth Solstice Message», in Id., *op. cit.*, appendici, pp. A-345-A-346.

simpatia – quando non con entusiasmo – per quello che dichiaravano di essere. È possibile che l'ambiguità non servisse soltanto a tenere insieme la Chiesa di Satana, ma esistesse anzitutto nella mente di LaVey. Naturalmente, l'equilibrio era instabile ed era destinato a spezzarsi. Dopo il 1975 i fedeli di un Satana vivo e reale seguiranno il Tempio di Set, mentre gli amanti della *metafora* di Satana rimarranno con LaVey o – divergendo dal suo modo di operare su altri punti – formeranno una miriade di piccole organizzazioni. Su un punto, peraltro, Aquino aveva certamente sbagliato. La Chiesa di Satana e la sua influenza non sono «morte» nel 1975. Hanno conosciuto momenti di profilo estremamente basso negli anni 1980. Ma sono «risorte», in modo assolutamente imprevisto, negli anni 1990, come reazione agli eccessi dell'anti-satanismo. Prima di ritrovare la Chiesa di Satana nelle battute finali della nostra storia, dobbiamo però seguire altri gruppi satanisti, pseudo-satanisti e anti-satanisti che hanno fatto parlare di sé le cronache negli anni 1970 e 1980.

L'eccezione: The Process

L'eccezione alla regola secondo cui tutti i movimenti del satanismo contemporaneo trovano le loro origini nella Chiesa di Satana di LaVey è rappresentata da un gruppo di origine inglese – che oggi, nella forma originaria, non esiste più – chiamato The Process Church of the Final Judgement. Per comprendere le origini di The Process occorre fare cenno al fascino che la figura del Demonio ha esercitato sulla moderna psicologia del profondo. Carl Gustav Jung aveva perfino proposto una interpretazione «ricostruttiva» della Trinità, consigliando di fare riemergere dall'inconscio il quarto elemento «oscuro» – il Diavolo, la cui rimozione sarebbe la causa di tutta una serie di problemi psicologici – passando a una «quaternità»[72]. Non sono mancati gruppi che hanno cercato di costruire «religioni» e liturgie ispirate alle sue teorie e a quelle di altri psicanalisti. La passione per le psicologie del profondo moderne è l'elemento che avevano in comune Mary Ann Maclean (nata nel 1931 a Glasgow, in Scozia) e Robert De Grimston Moore (nato nel 1935 a Shanghai, in Cina). Quando si incontrarono, nel 1961, entrambi avevano alle spalle una carriera piuttosto colorita. Tra il 1954 e il 1958 De Grimston era stato nella Reale Cavalleria inglese in due diversi reggimenti di élite, da ul-

[72] Cfr. Carl Gustav Jung, *Psicologia e religione*, tr. it., 4ª ed., Edizioni di Comunità, Milano 1977, pp. 88-111.

timo nel Diciannovesimo Ussari Reali, di stanza in Malesia. Mary Ann – che aveva vissuto per un anno negli Stati Uniti – era stata la fidanzata del campione di pugilato Ray «Sugar» Robinson. Dopo aver rotto con il pugile era tornata in Inghilterra e dal 1959 operava nel suo appartamento come «prostituta di lusso», ricevendo celebrità degli affari e della politica. Nel 1961 Robert e Mary Ann si conobbero seguendo un corso della Scientologia a Londra. Contrariamente a quanto ha affermato la leggenda successiva, nessuno dei due divenne mai un «dirigente» o un membro particolarmente impegnato della Scientologia; nel 1962 – dopo appena un anno – i due cessarono anzi ogni contatto con l'organizzazione fondata da L. Ron Hubbard, con cui in seguito non ebbero più rapporti[73]. Nel 1963 Robert De Grimston sposa Mary Ann; con l'aiuto finanziario di un amico avvocato, i due iniziano un gruppo ispirato ai metodi organizzativi della Scientologia e alle idee dello psicanalista Alfred Adler chiamato Compulsions Analysis. Il nome allude ai comportamenti «compulsivi», ai gesti piccoli e grandi che tutti verremmo «costretti» dall'ambiente a compiere. Nel momento in cui ci si rende conto dei propri comportamenti «compulsivi» si incomincia automaticamente a superarli e si intraprende un cammino di liberazione che permette di realizzare le proprie potenzialità. La differenza con la Scientologia – insegna De Grimston in questi anni – consiste nel fatto che i benefìci che Compulsions Analysis promette non sono «infiniti»: «non stiamo offrendo superpoteri, ma un mezzo per permettere alla gente di vivere su questa terra in modo più efficace»[74]. Nel 1965 il gruppo di clienti abituali di Compulsions Analysis ha sviluppato sufficienti legami perché possa nascere una nuova organizzazione, The Process, che assume sempre di più un tono «religioso».

La svolta «religiosa» di The Process diventa evidente nel marzo 1966, quando venticinque membri del gruppo cominciano a vivere insieme in un lussuoso appartamento all'indirizzo di 2 Balfour Place, nel quartiere londinese di Mayfair. Nelle sessioni – secondo le testimonianze dei primi

[73] Le informazioni essenziali su The Process si troveranno in: William Sims Bainbridge, *Satan's Power. A Deviant Psychotherapy Cult*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1978, dove i protagonisti sono tutti celati da pseudonimi, che vengono tuttavia «sciolti» nella mia introduzione alla traduzione italiana: *Setta satanica*, SugarCo, Milano 1992; Stephen Sennitt, *The Process*, Nox Press, Mexborough 1989; Nikolas Schreck, *The Demonic Revolution*, Amok Press, New York 1993. Ho potuto consultare anche la collezione di rituali e opuscoli diffusi da The Process presso la biblioteca dell'Institute for the Study of American Religion, Special Collections, University of California, Santa Barbara.

[74] Cit. in S. Sennitt, *op. ult. cit.*, p. 3.

membri del gruppo – sempre di più gli scopi della «liberazione» vengono definiti in termini religiosi. In maggio il gruppo decide di perseguire ulteriormente la sua ricerca lontano dalla civiltà, ai Tropici. Il 23 giugno una trentina di adepti lascia Londra per Nassau, nelle Bahamas, dove passa l'estate nell'attesa di trovare un luogo adatto. L'evoluzione del gruppo è illustrata dal fatto che la ricerca avviene anche con metodi magici, attraverso la visualizzazione creativa di immagini della sede ideale, che gli adepti cercano quindi di trasmettersi telepaticamente. Nel mese di settembre 1966 il gruppo si trasferisce a Città del Messico, da cui inizia un epico viaggio su un vecchio autobus – guidato soltanto dalle proprie tecniche di meditazione e di visualizzazione – fino allo Yucatan. Finalmente, i giovani inglesi incontrano un luogo chiamato Xtul, e apprendono che in lingua maya il nome significa «Termine». Ne ricavano il presagio magico che il loro viaggio deve terminare qui e – in un'area scarsamente abitata, e priva dei lussi a cui erano abituati a Londra – iniziano a costruire una comunità, che ricorderanno affezionatamente come «il *vero* Process» ma che di fatto esisterà soltanto per un mese. Sembra che la vita comunitaria a Xtul fosse, in realtà, ben lontana da un mondo ideale: l'ambiente era difficile, e i vicini non particolarmente amichevoli. In pochi giorni le «idee romantiche» sui Maya e la loro civiltà dovevano cedere il passo alle difficoltà della vita quotidiana[75]. È in questo periodo che cominciano a diventare caratteristici di The Process i cani, i pastori tedeschi che accompagneranno per molti anni il gruppo e che a molti sembreranno in seguito sinistri. Alla fine di settembre un uragano tropicale distrugge Xtul e costringe De Grimston e i suoi seguaci ad allontanarsi. L'esperienza nello Yucatan era stata di breve durata, ma era destinata a diventare la storia sacra del piccolo gruppo. A Xtul, secondo De Grimston, The Process aveva «incontrato Dio faccia a faccia», vivendo un'esperienza simile a quella di Israele nel deserto[76]. È a Xtul che De Grimston – riflettendo sugli insegnamenti di Jung e di altri maestri della psicologia del profondo – elabora una sua dottrina delle «quattro divinità»: Geova, Lucifero, Satana e Cristo. È a Xtul, nello stesso tempo, che The Process inizia a scontrarsi con la società e con i movimenti «anti-sette», quando i genitori di alcuni membri cercano di recuperare i figli tramite azioni legali. È a Xtul che si precisa la struttura gerarchica del gruppo, che vede al suo vertice l'Omega (composto da De Grimston e sua moglie), seguito dai «maestri» (a cui spetta il «potere esecutivo») e quin-

[75] Cfr. W.S. Bainbridge, *op. cit.*, pp. 54-80.
[76] *Xtul Dialogues*, The Process, s.l.n.d., p. 3.

di da «preti», «profeti» e «messaggeri». È a Xtul, infine, che – con una pratica caratteristica di molti nuovi movimenti religiosi – i membri di The Process abbandonano il loro nome «profano» e assumono nuovi nomi sacri. Dopo Xtul – al di là delle gerarchie formali – la distinzione cruciale rimarrà quella fra gli *insiders*, coloro che erano stati a Xtul, e i nuovi membri che non avevano partecipato all'esperienza messicana[77].

I timori dei genitori di alcuni adepti che i loro figli si stabilissero definitivamente in Messico erano infondati. L'esperimento di Xtul non sopravvisse all'uragano, e a novembre la maggioranza dei membri di The Process erano tornati a Londra. Tra la fine del 1966 e il 1967 The Process inizia a funzionare effettivamente come una «Chiesa». A Londra vengono inaugurati un bar che rimane aperto tutta la notte – Satan's Cavern – e una libreria, e comincia ad essere pubblicato un periodico, «*The Process*». Le attività di De Grimston attirano l'attenzione di celebrità della musica e dello spettacolo, fra cui Marianne Faithful, che diventerà la compagna di Mick Jagger dei Rolling Stones, all'epoca in cui quest'ultimo – appassionato di Crowley come altri personaggi della musica – sarà considerato un «compagno di strada» dagli ambienti satanisti per la sua canzone *Sympathy for the Devil*. La scelta della simbologia satanica non era casuale. Certo, Satana non è l'unico dio ma fa parte di una «quaternità» di dei. Ultimamente la dialettica fra Geova e Lucifero – e fra Cristo e Satana – dovrà essere ricomposta in una sintesi superiore. Tuttavia l'adorazione di Satana rappresenta per l'uomo un passaggio necessario (così come l'adorazione di Geova e di Lucifero) per arrivare con un accostamento corretto all'adorazione del Cristo come termine finale dell'itinerario spirituale. Come Jung aveva insegnato, riconoscere l'aspetto «satanico» della propria vita e della propria spiritualità è difficile, e gli uomini spesso si rifiutano di esplorare l'«ombra». Accostarsi a Gesù Cristo senza essere passati prima per Satana (e anche per Geova e Lucifero) significa tuttavia, secondo De Grimston, trovare il Cristo in modo immaturo e incompleto. Accostando Satana, del resto, non si abbraccia il male. Al contrario, il male è già nell'uomo. Attraverso la storia Satana ha trasferito tutta la sua malvagità nell'uomo, così che oggi «l'umanità è il Diavolo» e il Diavolo è semplicemente un'icona della Separazione. Satana «instilla in noi due qualità direttamente opposte: da una parte un bisogno di elevarsi al di sopra di tutte le necessità fisiche e gli appetiti umani per divenire anime senza corpo e spiriti senza mente, e

[77] W.S. Bainbridge, *op. cit.*, p. 76.

dall'altra parte un desiderio di sprofondare *al di sotto* di tutti i valori umani, di tutti gli standard della moralità, di tutta l'etica, di tutti i codici di comportamento umani, e di abbandonarsi agli abissi della violenza, della follia, e dell'eccessiva indulgenza fisica». Seguendo – ancora – Jung, il viaggio attraverso lo «sprofondamento» è necessario e non deve essere evitato. Una certa misura di esperienze sgradevoli e anche violente sono necessarie. Tuttavia non si deve rimanere in eterno legati a Satana, e tanto meno all'aspetto di «sprofondamento» di Satana. Chi avrà bevuto fino in fondo il calice satanico si renderà conto che «Cristo, l'Emissario, è qui per guidarti. Egli è la Via. Egli è libertà dal conflitto e liberazione dalla Paura»[78]. Si tratta di «satanismo»? Robert De Grimston risponde che, per un certo periodo della loro vita, oggi tutti devono essere «satanisti» e considerare Satana il loro dio principale. Il passaggio attraverso il satanismo è necessario anche per liberarsi dal conformismo e dalla «normalità» che rendono impossibili una spiritualità veramente integrata. Tuttavia, non si deve rimanere «satanisti» per sempre, così come il cammino spirituale non comincia con l'essere satanisti ma con l'essere «geoviani» e poi «luciferiani». Dopo avere compiuto tutte e tre le esperienze, si sarà maturi per diventare «cristiani», giacché Cristo «riunifica tutti i cammini degli Dei, e li risolve in Uno». Certo – chiedendoci di diventare, in fasi successive, «geoviani», «luciferiani» e «satanisti» – «gli Dei ci fanno navigare per passaggi piuttosto tortuosi». Ma «Cristo può mostrarci la via della corretta navigazione»[79].

Mentre viaggiava per le vie «tortuose» del suo itinerario spirituale, De Grimston scriveva una serie di opuscoli e si spostava per il mondo: negli anni 1967 e 1968 visita l'Estremo Oriente, la Germania, l'Italia (con un pellegrinaggio a Cefalù, per visitare l'Abbazia di Thelema di Crowley), e gli Stati Uniti dove inizia a passare la maggior parte del suo tempo dalla fine del 1968. I membri di The Process cominciano anche un'attività di proselitismo, che li porta ad aprire «capitoli» in numerose città degli Stati Uniti ed in alcune europee (fra cui Monaco di Baviera, Londra e Roma). I riferimenti a Satana, il modo radicale con cui vengono affrontati i problemi del sesso e della violenza, la presenza allarmante dei pastori tedeschi creano intorno al gruppo una fama satanica, che fornisce occasione anche a diverse inchieste di polizia. Anche per The Process i problemi iniziano con gli assassini istigati da Charles Manson, nel 1969, su cui tor-

[78] «*The Process*», n. 5, s.d., *Fear*, pp. 7-8.
[79] [Robert De Grimston], *The Gods and Their People*, The Process Church of the Final Judgement, s.l. 1970, pp. 21-23.

neremo fra breve. Durante le campagne anti-sataniste degli anni 1980 è stato lungamente sostenuto che Manson fosse un membro di The Process, e avesse ricavato da De Grimston tutta la sua ideologia di distruzione e di morte. Nonostante numerosi tentativi, non sono state trovate prove convincenti di questa affermazione. La tesi venne sostenuta particolarmente da Ed Sanders – che veniva egli stesso dal mondo del rock interessato all'occulto – nel volume del 1971 *The Family*[80]. The Process avviò subito un'azione legale contro la casa editrice presso la Corte Distrettuale Federale di Chicago; nel 1972 la causa si chiuse con un comunicato stampa dell'editore Dutton, secondo cui «un esame più attento ha rivelato che le affermazioni nel libro [di Sanders] su The Process Church, in particolare quelle che stabiliscono un collegamento fra The Process e le attività di Charles Manson, un assassino incriminato e condannato, sono prive di fondamento». La casa editrice annunciava che «non saranno stampate ulteriori copie del libro nella sua forma attuale e il comunicato stampa sarà inserito in tutte le copie esistenti, non ancora vendute, di *The Family* ancora in possesso della Dutton»[81]. In Inghilterra l'editore inglese del volume di Sanders rifiutò di aderire alla transazione; i tribunali inglesi – più ostili di quelli americani alle rivendicazioni dei nuovi movimenti religiosi e magici (come vari episodi dimostrano) – non considerarono diffamatorio il volume e diedero torto a The Process[82]. Il testo di Sanders venne in seguito ripubblicato senza le parti incriminate. È improbabile che Manson sia stato un «membro» di The Process prima della sua incarcerazione, ed egli stesso lo ha sempre smentito. Questo non significa che Manson non abbia avuto contatti di alcun genere con The Process. Al contrario giacché i «missionari» di The Process percorrevano il famoso quartiere *hippie* di Haight Ashbury, a San Francisco, dove Manson aveva vissuto e reclutato molti dei suoi seguaci, sarebbe strano se non si fosse verificato nessun incontro. La vera e propria collaborazione fra Manson e The Process risale invece ad un'epoca *successiva* alla sua incarcerazione, quando Manson venne visitato in prigione da membri del gruppo di De Grimston e venne convinto a scrivere un articolo per il numero monografico di «*The Process*» sulla morte, completato nel 1970 e pubblicato nel 1971. Come risultato quando il procuratore distrettuale Vincent Bugliosi chiese a Manson se avesse mai sentito parlare

[80] Ed Sanders, *The Family. The Story of Charles Manson's Dune Buggy Attack Battalion*, E.P. Dutton, New York 1971.
[81] Fotocopia del comunicato stampa in S. Sennitt, *op. ult. cit.*, p. 21.
[82] *Ibid.*, p. 5.

di The Process, l'assassino rispose: «The Process? Lo state guardando in faccia»[83]. Ordinando ai suoi adepti di assicurarsi la collaborazione di Manson, De Grimston obbediva al suo costante impulso di *épater le bourgeois* e voleva probabilmente sfruttare anche la strana popolarità di cui Manson godeva in certi ambienti giovanili. Ne risultò quello che Bainbridge ha chiamato il «disastro Manson»[84], un colpo da cui The Process era destinato a non riprendersi più.

William Sims Bainbridge era entrato in contatto con The Process a Boston nel 1970, mentre studiava la Scientologia. Si fece iniziare – spiegando a De Grimston che stava completando un dottorato in sociologia e voleva compiere un'osservazione partecipante – e divenne uno dei membri più attivi negli anni 1970-1971, conquistandosi la fiducia dei dirigenti e collaborando perfino alla stesura del materiale promozionale e rituale del gruppo. Bainbridge assicura di essere rimasto assolutamente scettico nei confronti delle dottrine del movimento durante i due anni di osservazione intensa, ma confessa di avere sviluppato legami di simpatia con diversi membri. Negli anni 1972-1974 Bainbridge – impegnato in altri progetti – condusse la sua osservazione di The Process solo episodicamente e da lontano, per rientrare in scena nel momento della crisi, a metà del 1974. La sua osservazione si situa così prima e durante il «disastro Manson», in quella che da un certo punto di vista è stata l'epoca d'oro di The Process. Se per gli adepti il momento cruciale rimane l'esperienza di Xtul del 1966, The Process ha ottenuto la massima influenza e il maggiore numero di aderenti negli anni 1970 (in cui viene aperto il più grande «capitolo», quello di Toronto) e 1971, anche se sembra non abbia mai superato qualche centinaio di membri attivi. Il tono di simpatia con cui Bainbridge racconta la storia di The Process – che deriva certamente anche dai legami personali da lui stabiliti con alcuni adepti, e dalla sua visione del mondo e dei nuovi movimenti religiosi in genere – è stato spiegato pure con la circostanza che il sociologo non ha potuto osservare di prima mano una serie di aspetti sgradevoli dei primi anni (quando, sull'esempio di altri gruppi del potenziale umano, The Process faceva pagare somme rilevanti a chi si affidava alla sua «terapia») e del 1972-1973 (quando, sulla scia del «disastro Manson», nel gruppo cominciarono ad affluire drogati e delinquenti)[85]. Bainbridge ammette peraltro che, anche

[83] Vincent Bugliosi, con Curt Gentry, *Helter Skelter*, W.W. Norton, New York 1974, p. 201.
[84] W.S. Bainbridge, *op. cit.*, p. 119.
[85] Così S. Sennitt, *op.ult. cit.*, pp. 33-37.

all'epoca della sua osservazione, in The Process c'erano molti personaggi discutibili.

Il «disastro Manson» influì su The Process in tre diversi modi. Anzitutto i *fan* di Manson – un piccolo (ma non piccolissimo) mondo giovanile, che si entusiasma sovente per i criminali facendone degli eroi folklorici – andarono a ingrossare le fila di The Process, ma questo successo proselitistico si tradusse nell'afflusso di elementi veramente indesiderabili. In secondo luogo l'Omega – cioè Robert e Mary Ann De Grimston – decise che l'essere associati con il «satanismo» era diventato pericoloso, e iniziò a presentare la dottrina delle quattro divinità in modo più blando e diluito: le uniformi nere e i pastori tedeschi vennero accantonati (non abbandonati definitivamente) e nel 1972 venne pubblicato un numero monografico della rivista «*The Process*» dedicato all'amore. In terzo luogo, anche all'interno dell'Omega – tra moglie e marito – esistevano delle tensioni. Mary Ann riteneva che si dovesse andare oltre, e dichiarare semplicemente che la fase «satanica» per The Process era finita per sempre, lasciando il posto a una fase «cristiana». Fino a questo punto Robert non era disposto a spingersi. Così, nel 1974 – dopo un tentativo di arbitrato fallito da parte del sociologo Bainbridge, di cui entrambi si fidavano – Robert e Mary Ann si separarono. Un buon numero di seguaci seguirono Mary Ann nella Foundation Church of the Millennium, che nel 1977 cambiò il suo nome in Foundation Faith of the Millennium e nel 1980 adottò il nome di Foundation Faith of God. La Foundation Faith of God – la cui sede è oggi a Las Vegas – si definisce «una Chiesa cristiana» che richiede obbligatoriamente ai suoi membri la fede nella Trinità, nella divinità di Gesù Cristo, nella redenzione e in un prossimo secondo avvento di Gesù Cristo. Si insiste anche su un ministero di guarigione, influenzato dal pentecostalismo e dalle «Chiese» spiritiste. La Chiesa è guidata da un Consiglio dei Luminari, di nove membri, ed è stata mantenuta – tra le poche vestigia di The Process – la divisione in gradi dei membri in luminari, celebranti, guide (mentors), membri del patto (covenantors), testimoni, aiutanti e discepoli. Il gruppo pubblica il «*Best Friends Magazine*» e dichiara di avere largamente ripudiato l'ideologia «gnostica» e «satanica» di The Process[86]. Robert De Grimston cercò di continuare The Process nella forma originale per alcuni mesi con scarso successo. Un legame informale fra alcuni membri di The Process che non hanno seguito Mary Ann è comunque rimasto per tutti gli anni 1970 e 1980, e negli an-

[86] J. Gordon Melton, *Encyclopedia of American Religions*, 4ª ed., Gale, Detroit 1993, p. 751.

ni 1989-1990 una Process Church of the Final Judgment è stata «risvegliata», o rifondata, a Round Lake, nello Stato di New York, con un piccolo numero di seguaci[87] e una branca anche in Inghilterra, nello Yorkshire[88]. Nelle campagne anti-sataniste si è sostenuto a lungo che The Process ha continuato a esistere in forma clandestina, esercitando un sostanziale controllo almeno su alcuni dirigenti anche della Foundation Faith of God (che non avrebbero mai veramente abbandonato la fase «satanica») e ispirando, dopo Charles Manson, una serie di altri assassini «satanici» che hanno insanguinato le cronache americane degli ultimi anni, tra cui il «figlio di Sam» David Berkowitz. La tesi è stata sostenuta particolarmente nel libro del 1987 del giornalista Maury Terry *The Ultimate Evil*[89]. Il libro ha a sua volta prodotto una serie di azioni legali (in cui Terry ha dovuto riconoscere la diffamazione), e la sua visione «cospirazionista» del satanismo e dei *serial killers* americani è certamente estrema. La tesi di una prosecuzione clandestina di The Process è stata sostenuta anche dai seguaci del discusso leader politico americano Lyndon LaRouche, anche perché di The Process era stato un membro attivo James Markham, il vice-procuratore che sostenne l'accusa nel processo di Boston in cui LaRouche fu condannato a quindici anni di prigione. I seguaci di LaRouche ritengono di avere rintracciato alcuni dei membri della prima cerchia interna di The Process come Christopher de Peyer («Father Lucius») e Peter McCormick («Brother Malachi») sulla scena di crimini recenti particolarmente atroci[90].

Non è impossibile che – giacché la sua ideologia attirava, specialmente dopo il «disastro Manson», parecchi personaggi instabili e violenti – The Process abbia accolto tra le sue fila alcuni futuri assassini e criminali. Nel clima della «controcultura» californiana le sofisticate teorie junghiane sull'attraversamento della fase «satanica» violenta e sul viaggio attraverso l'«ombra» elaborate a Londra potevano essere interpretate in modo tragicamente letterale. Ci si può chiedere, tuttavia, se The Process rappresenti veramente una pagina della storia del satanismo, o se non si

[87] *Ibid.*, p. 762.

[88] Secondo John Parker, *At the Heart of Darkness. Witchcraft, Black Magic and Satanism Today*, Sidgwick & Jackson, Londra 1993, p. 253. Il testo di Parker, che pure non manca di errori, è fra i resoconti giornalistici meglio informati sulla situazione attuale del satanismo in Inghilterra.

[89] Maury Terry, *The Ultimate Evil. An Investigation into America's Most Dangerous Satanic Cults*, Doubleday & Company, Garden City (New York) 1987.

[90] Carol White, con Jeffrey Steinberg, *Satanism: Crime Wave of the '90s*, «*Executive Intelligence Review*», Washington 1990, p. 91.

tratti di qualche cosa di diverso. La teoria dei «quattro dei» e la definizione del satanismo come fase di un itinerario spirituale che deve essere obbligatoriamente attraversata, ma altrettanto obbligatoriamente superata, rende evidente che non si tratta di satanismo nel senso più classico del termine. In un testo dove peraltro vengono accolte ipotesi «cospirazioniste» fra le più discutibili, Carl Raschke ha dato una definizione di The Process che sembra felice: «catarismo *chic*, un prodotto tipico degli anni Sessanta»[91]. *Quanto alle sue origini*, The Process è nato su un terreno diverso rispetto alla maggior parte dei gruppi satanisti contemporanei. L'ambiente londinese, la psicologia del profondo, i movimenti del potenziale umano nel cui ambito è nato danno a The Process una serie di caratteristiche diverse rispetto alla Chiesa di Satana o al Tempio di Set. Peraltro negli scritti di De Grimston è evidente una familiarità con Aleister Crowley (forse attraverso il suo discepolo inglese Kenneth Grant, che peraltro nega di avere mai conosciuto De Grimston personalmente)[92], in cui si può vedere una radice comune di The Process e del satanismo di origine californiana. *Quanto ai suoi esiti*, The Process sembra invece essere stato assorbito in una subcultura occulta che non è sempre stata capace di afferrare le sue sottili distinzioni, e che lo ha accolto in una mitologia dove vive accanto a forme più convenzionali di satanismo. Per un giovane satanista di oggi, The Process è un nome mitico e non costituisce un riferimento lontano dalla *Bibbia Satanica* di LaVey, benché dal punto di vista ideologico le differenze siano considerevoli. Ci si può chiedere peraltro se l'ideologia di The Process non fosse fatalmente destinata a non essere capita. Le elucubrazioni intellettuali di De Grimston erano troppo complesse per non condannare il suo gruppo a un equilibrio instabile e a un'esistenza precaria. Riflettendo nel 1991 sulle sue ricerche di vent'anni prima, Bainbridge ha scritto che De Grimston prometteva ai suoi seguaci la liberazione, ma continuava a creare «strutture intellettuali sempre più complesse, che sembravano agli adepti sempre più lontane dalla realtà»[93]. All'estremo opposto rispetto a molti gruppi del satanismo giovanile, che sono troppo poco strutturati per sopravvivere, The Process era *troppo* organizzato per continuare un'esistenza socialmente significativa.

[91] Carl A. Raschke, *Painted Black. From Drug Killings to Heavy Metal – The Alarming True Story of How Satanism is Terrorizing our Communities*, Harper & Row, San Francisco 1990, p. 111.
[92] S. Sennitt, *op. ult. cit.*, p. 39.
[93] William Sims Bainbridge, «Social Construction from Within: Satan's Process», in James D. Richardson – Joel Best – David G. Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (New York) 1991, pp. 297-310 (p. 300).

Una falsa pista: il caso Manson

Sono state vendute migliaia di magliette con la sua immagine in tutte le taglie per uomini, donne, bambini. Il suo volto appare su piatti, bicchieri, manifesti. Le sue avventure sono state raccontate in film, videocassette, decine di libri, fumetti. La sua immagine soltanto tra il 1970 e il 1986 ha prodotto un fatturato di circa un miliardo di dollari, millesettecento miliardi di lire[94]. Sembrano dati normali nell'industria americana del *merchandising* che ruota intorno ai personaggi famosi, ma non si tratta né di Topolino né di Batman. L'immagine che ha generato il fatturato record è quella di Charles Manson, ergastolano e pluri-assassino, definito dalla polizia americana «il più pericoloso essere umano vivente». Come in altri casi – ma in proporzioni molto maggiori – Manson è diventato un eroe folklorico, che ancora oggi riceve ogni giorno pacchi di lettere d'amore da donne che non ha mai conosciuto e di proposte di giovani (molti dei quali non erano neppure nati all'epoca del suo processo nel 1972) che chiedono come si fa ad aderire al suo gruppo[95]. Manson non si è mai fatto chiamare «Satana» dai suoi seguaci né da altri (benché occasionalmente si sia fatto chiamare «Dio» e si sia presentato come la reincarnazione di Gesù Cristo): l'appellativo «Satana», riferito al pluri-omicida americano, è una pura invenzione giornalistica. Abbiamo tuttavia già incontrato Manson, se non all'interno, almeno nell'anticamera della Chiesa di Satana e di The Process. Con la Chiesa di Satana avevano avuto a che fare due suoi seguaci, Bobby Beausoleil e Susan Atkins; con The Process, Manson – se non prima – era entrato in rapporto almeno mentre attendeva il processo per gli omicidi. Così, molti considerano Manson un satanista, anzi l'archetipo stesso del satanista criminale.

La verità, probabilmente, è meno romantica. I libri a sensazione dei primi anni[96] hanno ceduto il passo alle memorie dei personaggi coinvolti[97]. L'episodio Manson – che non appartiene completamente alla

[94] Nikolas Schreck (a cura di), *The Manson File*, Amok Press, New York 1988, p. 176.
[95] Cfr. Nuel Emmons, «Introduction», in *Manson in His Own Words*, a cura di Nuel Emmons, Grove Press, New York 1986, pp. 13-14.
[96] E. Sanders, *op. cit.*; V. Bugliosi, *op. cit.* Il libro di Bugliosi – il procuratore distrettuale nel processo contro Manson – contiene diverse informazioni utili, ma dipinge l'autore come san Giorgio in lotta contro il drago Manson e cede spesso al sensazionalismo. Il miglior testo dei primi anni è probabilmente John Gilmore – Ron Kenner, *The Garbage People*, Omega Press, Los Angeles 1971.
[97] Due protagonisti si sono convertiti al cristianesimo evangelico: Susan Atkins, *Child of Satan, Child of God*, Logos International, Plainfield 1977; Charles Watson, con Ray

nostra storia – può essere considerato (e deve essere spiegato) in quattro prospettive diverse chiedendosi chi o che cosa abbia prodotto Charles Manson, da dove venissero i suoi seguaci, quali rapporti abbiano avuto con il satanismo prima degli omicidi, e se esista una influenza di Manson sul satanismo attuale. Per quanto riguarda il primo interrogativo occorre tornare brevemente alla biografia di Manson. Figlio di una ragazza madre – Kathleen Maddox (che successivamente vivrà per breve tempo con un certo Manson, che accetterà di dare il suo nome al ragazzo) – Charles nasce il 12 novembre 1934 a Cincinnati (nell'Ohio). La madre si muove nel mondo della piccola criminalità, e viene ripetutamente arrestata. Manson vive dapprima con alcuni parenti, ma in seguito viene collocato dalla madre, uscita di prigione – e timorosa che la presenza del bambino possa irritare i suoi compagni più o meno stabili – in diversi orfanotrofi. Benché si sia espresso in termini cortesi nei confronti degli orfanotrofi che lo hanno ospitato, Manson si è descritto anche come un bambino irrequieto, che non sopportava l'istituzionalizzazione e cercava continuamente la fuga. Giacché la madre rifiutava di riprenderlo, Manson – già a dodici anni – cercava di sopravvivere con piccoli furti, fino a ritrovarsi in prigione a tredici anni a Indianapolis, sembra «il più giovane ospite di tutti i tempi» delle carceri locali[98]. Dagli orfanotrofi passa così direttamente al riformatorio di Plainfield, nell'Indiana, di cui ci offre un ritratto terrificante: se si crede alla sua storia, sarebbe caduto in balia di istitutori sadici e omosessuali, che avrebbero alimentato la sua latente bisessualità e avrebbero anche distrutto per sempre la sua fiducia nelle persone e nelle istituzioni. Dopo tre anni di inferno, riesce a fuggire, ma viene nuovamente arrestato a Washington per furto di auto. I suoi soggiorni in prigione sono – all'epoca – ancora brevi, ma si susseguono l'uno all'altro: esce, commette un nuovo furto ed è ripreso. Nella prigione di Chillicothe, nell'Ohio,

Hoeckstra, *Will You Die For Me?*, Revell, New York 1978. Un «pentito» della prima ora è Paul Watkins, *My Life with Charles Manson*, Bantam, New York 1979. Finalmente nel 1987 Manson stesso ha comunicato le sue memorie a un ex-compagno di detenzione divenuto scrittore, Nuel Emmons: *Manson in His Own Words*, cit., ma si sarebbe successivamente lamentato per la trascrizione in termini più «accettabili» del suo linguaggio colorito e pieno di epiteti e per l'omissione di particolari scabrosi. Questa informazione ci viene da Nikolas Schreck (*op. cit.*, p. 184), che è un satanista, e che ha preparato un'utile collezione di documenti di e su Manson. Anche i testi «complottisti» si sono fatti più sofisticati, come dimostra un volume diffuso da ambienti vicini a Lyndon LaRouche: Carol Greene, *Der Fall Charles Manson. Mörder aus der Retorte*, Dr. Böttiger Verlags, Wiesbaden 1992.

[98] *Manson in His Own Words*, cit., p. 39.

afferma di avere conosciuto il gangster Frank Costello[99]. Nel 1955 si sposa, ma viene di nuovo arrestato per furto d'auto. Mentre è in prigione la moglie – con il figlio appena nato, Charles Manson Jr. – lo lascia e fugge con un altro uomo. Ormai non si tratta più di riformatori, ma di una prigione da grandi, Terminal Island in California, da cui Manson esce nel 1958 convinto di avere scoperto il mestiere che fa per lui: il protettore. Sfrutta il suo successo con le donne per iniziare un'attività con un piccolo giro di prostitute, che non lo arricchisce ma gli consente di vivere senza lavorare. Continua tuttavia sulla strada dei piccoli crimini (furto di assegni e di auto) che – nonostante un tentativo di fuga in Messico (dove esperimenta nuove droghe, allora poco conosciute negli Stati Uniti) – lo riportano in prigione nel 1961 per una pena di sei anni. Quando viene rilasciato, nel 1967, Manson aveva passato la maggior parte della sua vita in riformatori e prigioni; aveva imparato – con fatica – a leggere e a scrivere e si era interessato anche a vari tipi di religione, prendendo sul serio – a quanto racconta – soltanto la Scientologia (che ha un programma concepito specificamente per i problemi dei detenuti)[100].

È difficile credere che i penitenziari e il mondo della piccola criminalità dell'Ovest americano possano avere prodotto un guru carismatico: e Manson, uscito di prigione a trentatré anni, certamente non lo è ancora. Si guadagna da vivere come molti «figli dei fiori» del tempo: suonando la chitarra (una cosa che aveva imparato a fare piuttosto bene in carcere) e chiedendo l'elemosina ai passanti. L'epoca gli offre però occasioni non comuni. Nel mondo degli *hippies* – che hanno il loro quartier generale mondiale nella zona di Haight Ashbury, a San Francisco – Manson si rende conto di avere un fascino su donne più giovani o meno esperte di lui. Comincia così a convivere con una bibliotecaria dell'Università di Berkeley, Mary Brunner, e – in un'epoca in cui il mito della rivoluzione sessuale domina la «controcultura» californiana – la convince a vivere in modo poligamico con Manson e con altre donne. Incredibilmente un certo numero di ragazze accetta di vivere in questo modo, forse perché l'esperienza di ex-detenuto di Manson sembra offrire una certa protezione in un mondo che non è soltanto fatto di fiori, ma presenta pericoli molto reali. Fuggite da casa, in balia della droga, molte ragazze rischiano di ritrovarsi quasi senza saperlo a vivere come prostitute sfruttate da delinquenti comuni o a morire uccise in una rissa. Un pastore protestante che spera di convertire Manson – e la cui figlia diventerà più tardi

[99] *Ibid.*, p. 48.
[100] *Ibid.*, p. 70 e p. 73.

un'amante e un'adepta di quest'ultimo –, Dean Moorehouse, regala al gruppo un furgone. Manson e le sue «ragazze» iniziano a percorrere le strade della California, suonando e mendicando (ma trafficando anche in droga e non disdegnando di ricorrere a piccoli furti). Per strada incontrano altre ragazze fuggite di casa, fra cui Lynette Fromme che, con il soprannome di «Squeaky», diventerà una colonna del gruppo. Il nome «The Family» non viene da Manson, ma da alcuni giornalisti, e da medici e sociologi impegnati nella Haight Ashbury Clinic, che negli anni 1967-1968 studiano il gruppo come esempio di comune itinerante *hippie* dedita all'amore libero e alla droga. Nel 1968 la «Famiglia» – che è passata dal furgone a un vecchio autobus scolastico – ha ormai una ventina di membri (ragazze e ora anche alcuni ragazzi) e ha bisogno di una base. Affitta un *ranch* situato nei pressi di Chatsworth, in California, di proprietà di George Spahn, un tempo usato per film western, e si prepara anche un «rifugio» più lontano dalla civiltà, nel deserto. La «Famiglia» – con la presenza anche di alcuni bambini (fra cui almeno uno figlio di Manson), e con tutte le pratiche sessuali di gruppo immaginabili – diventa sempre più colorita, ma Manson non vuole allontanarsi troppo da Hollywood, dove spera di realizzare il sogno della sua vita: entrare nel mondo della musica con un disco di successo. La musica – e la storia della «Famiglia», che sembra utile da sfruttare per un lancio pubblicitario – interessano Terry Melcher, figlio dell'attrice Doris Day, e Dennis Wilson, del gruppo rock dei Beach Boys. L'insuccesso di questi esperimenti musicali, la rabbia per i controlli della polizia (che alla fine degli anni 1960 tollerava sempre di meno gli *hippies*), il coinvolgimento nel giro dei trafficanti di droga e anche l'uso di droghe sempre più forti – oltre a certi contatti con il mondo dell'occulto, che esamineremo separatamente – porteranno, quasi insensibilmente, fino all'omicidio.

Il 31 luglio 1969 la polizia di Los Angeles scopre l'omicidio di Gary Hinman, un musicista accoltellato da qualcuno che ha lasciato scritto con il sangue della vittima le parole «Porco Politico» su una parete della sua casa. La vittima – ferita anche da Manson – era stata uccisa da Bobby Beausoleil – che abbiamo incontrato nella cerchia più stretta di Kenneth Anger, il co-fondatore della Chiesa di Satana, e che in seguito era diventato discepolo di Manson – per una sordida questione di droga. Beausoleil viene arrestato, aumentando la tensione di Manson e dei suoi, già preoccupati di possibili assalti del gruppo radicale afro-americano delle Pantere Nere, di cui Manson ritiene (erroneamente, come si scoprirà poi) di avere ferito un capo importante in una rissa. In questo clima matura il progetto folle – che Manson nelle sue memorie attribuirà a Susan Atkins,

e la Atkins a Manson stesso – di fare uscire Beausoleil dal carcere commettendo altri omicidi con una tecnica simile, per far ritenere alle autorità che l'assassino di Hinman non sia Beausoleil ma qualcuno che è libero e che continua a uccidere nello stesso modo. Tra l'8 e il 10 agosto 1969 la «Famiglia» di Manson commette i suoi due crimini più famosi: in casa dell'attrice Sharon Tate, la moglie del regista Roman Polanski, vengono uccisi l'attrice (incinta); la sua amica e nota ereditiera Abigail Folger con il fidanzato Woytek Frykowski; Jay Sebring, il parrucchiere delle celebrità californiane (ed ex compagno di Sharon Tate); e Steven Parent (un amico del custode della casa, che passava nel giardino per caso). La sera dopo vengono uccisi nella loro casa i coniugi Leno e Rosemary LaBianca. I particolari sono orripilanti: tutte le vittime vengono ripetutamente pugnalate e mutilate. Con il sangue di Sharon Tate viene scritto su una parete della sua casa «Porci», e il sangue dei LaBianca viene ugualmente utilizzato per lasciare tre messaggi: «Morte ai Porci», «Ribellatevi» e «Healter Skelter». L'ultimo messaggio costituisce una trascrizione errata delle parole «Helter Skelter», utilizzate in un disco dei Beatles con il significato di «confusione» ma intese nel gruppo di Manson con riferimento a uno scontro fra neri e bianchi destinato a trasformarsi in una guerra civile che avrebbe distrutto gli Stati Uniti. Molte delle vittime avevano avuto a che fare con il mondo della droga, e la polizia pensa a un regolamento di conti; più tardi – scoperta l'identità degli assassini – si osserverà che la casa di Sharon Tate era precedentemente appartenuta a Terry Melcher, che Manson poteva pensare di «punire» come responsabile del suo mancato successo nel mondo della musica. Manson (che non ha partecipato personalmente ai primi omicidi in casa di Sharon Tate) e i suoi seguaci hanno sempre sostenuto che le case da colpire vennero scelte a caso.

Nei primi mesi le autorità di Los Angeles brancolano nel buio. Manson e i suoi temono il peggio quando lo Spahn Ranch viene ripetutamente circondato e perquisito dalla polizia in estate, ma tirano un sospiro di sollievo quando si rendono conto che si tratta soltanto di indagini sui loro furti di auto (condotte su soffiata di un vicino, Donald J. Shea, che per buona misura verrà a sua volta ucciso). Era peraltro impossibile mantenere il segreto all'interno soltanto della piccola cerchia dei fedeli più devoti di Manson. Alcuni di loro parlano con altri membri della «Famiglia», che nel frattempo aveva accolto anche diversi *bikers*, membri di bande di motociclisti a cui non pareva vero di ottenere l'immunità per diversi piccoli reati per cui erano ricercati aiutando la polizia a risolvere quello che la stampa definiva il più difficile caso del secolo. Sono alcuni dei *bikers*, e

inoltre una ragazza incinta e spaventata (Kitty Lutesinger), ma anche uno dei membri della cerchia più interna («Little Paul» Watkins) a rivelare la verità alla polizia. Così, Susan Atkins viene arrestata: racconta la verità alle sue compagne di cella (che la riferiscono agli inquirenti) e in seguito anche alla stampa, in articoli che fanno il giro del mondo. Le sue rivelazioni portano all'arresto di Manson e di numerosi altri membri della «Famiglia», fra cui Linda Kasabian, che accetta di testimoniare contro Manson in cambio dell'immunità. Nel 1971 otto membri della «Famiglia», fra cui Manson, Susan Atkins e Bobby Beausoleil (quest'ultimo per il solo omicidio di Hinman) vengono condannati a morte. Nel 1972, tuttavia, lo Stato della California abolisce la pena di morte, commutandola automaticamente nell'ergastolo. Alcuni condannati sono stati liberati o graziati, ma Manson è tuttora in carcere.

Alcune delle seguaci non condannate hanno continuato a promuovere la causa di Manson diffondendo – secondo le indicazioni del capo – opuscoli di propaganda per un nuovo movimento ecologico chiamato ATWA (Air, Trees, Water and Animals, «Aria, alberi, acqua e animali») e un più riservato «Ordine dell'Arcobaleno». Nel 1975 Lynette «Squeaky» Fromme riporta la «Famiglia» di Manson sulle prime pagine dei giornali facendosi arrestare per un tentativo di attentato al presidente degli Stati Uniti, Gerald Ford. Nel 1987 la Fromme torna sulle prime pagine per un tentativo di fuga dal penitenziario di Alderson (West Virginia), ispirato secondo lei dalla necessità di «salvare» Manson che sarebbe morente per un cancro ai testicoli non curato. Mentre gli ammiratori di Manson come eroe folklorico della controcultura sono probabilmente migliaia, le persone disponibili ad aderire ai movimenti organizzati dalle sue seguaci ancora in libertà non sono mai state più di qualche decina[101]. Al processo il procuratore Bugliosi – che aveva perseguito diverse linee di indagini – aveva finito per concludere che gli omicidi rispondevano alla folle teoria dell'«Helter Skelter»: uccidendo ricchi bianchi con tecniche simili a quelle del terrorismo nero, e facendo ricadere la colpa su quest'ultimo, Manson e i suoi pensavano di scatenare la guerra civile fra bianchi e neri, con distruzione dei primi e trionfo dei secondi che – incapaci di governare gli Stati Uniti da soli – avrebbero finito per rivolgersi a Manson (nel frattempo rimasto con i suoi nel sicuro rifugio del deserto) perché li guidasse. Manson ha affermato di avere certamente agitato idee razziste e il fantasma di una guerra civile per fornire motivazioni al suo gruppo (com-

[101] N. Schreck, *op. cit.*, p. 153.

posto interamente di bianchi), ma ha dichiarato di non avere mai creduto nella teoria dell'«Helter Skelter» nei termini di Bugliosi. Manson insiste – più prosaicamente – sul fatto che gli omicidi Tate e LaBianca furono commessi per cercare di scagionare Beausoleil dall'omicidio Hinman, che a sua volta rispondeva semplicemente alla logica tristemente consueta del commercio di droga, dove i tentativi di imbrogliare i complici si pagano con la morte[102]. In effetti molte delle teorie più estreme di Manson sullo «Helter Skelter» e dei suoi atteggiamenti da guru e da messia risalgono a dopo l'arresto. Manson sembra avere indossato i panni di eroe e messia folklorico in cui la stampa e la controcultura lo hanno calato. Egli si è anche identificato con «Krishna Venta» (Francis Penovic, 1911-1958), un ex-detenuto che aveva fondato in California una comune, The Fountain of the Word, proclamandosi «il Cristo Eterno» e saltando in aria con i suoi seguaci che resistevano alla polizia nel 1958. Non è chiaro, tuttavia, se anche questa identificazione si sia sviluppata con continuità già prima o soltanto dopo l'arresto di Manson nel 1967. Manson è un prodotto della droga e di una vita spesa all'interno del sistema carcerario, all'insegna della violenza e del disprezzo per ogni norma etica. Non si può neppure escludere che sia stato vittima di progetti messi in atto, all'interno delle carceri e del mondo *hippie* di Haight Ashbury, dai servizi segreti americani per verificare gli effetti degli allucinogeni in vista di un loro possibile uso militare per creare truppe d'assalto perfette, senza rimorsi e senza coscienza. Una certa letteratura può avere esagerato la portata di questi progetti, ma è certo che essi furono perseguiti con serietà da agenzie e servizi statunitensi che avevano accettato la teoria del «lavaggio del cervello» e pensavano di potersene servire a vantaggio dello Stato o dell'esercito[103].

D'altro canto, occorre spiegare perché Manson abbia potuto reclutare dei – e soprattutto delle – seguaci in pochi mesi e con relativa facilità. Il fenomeno Manson non può essere compreso senza una riflessione sulla subcultura *hippie*, sulle comuni e sui tentativi di migliaia di giovani ame-

[102] Cfr. *Manson in His Own Words*, cit., pp. 193-216.

[103] L'antropologa Sherril Mulhern, notoriamente scettica in materia di «lavaggio del cervello», scrive tuttavia che, «a partire dagli anni 1950, più di cinque milioni di dollari di sovvenzioni federali furono messi a disposizione degli scienziati specialisti del comportamento per incoraggiare la ricerca fondamentale in tutti gli aspetti del controllo dello spirito umano. Benché l'obiettivo scientifico dichiarato fosse la migliore comprensione del fenomeno ipnotico, l'ambizione segreta dei servizi era in effetti quella di creare la spia o l'assassino perfetto» [«Souvenirs de sabbats au XX^{e} siècle», in *Le Sabbat des sorciers en Europe (XV^{e}-XVIII^{e} siècles)*, cit., pp. 127-152 (pp. 136-137)].

ricani di vivere insieme, all'insegna della rivoluzione sessuale e della libera droga, in appartamenti urbani (in genere occupati abusivamente), in campagna o spostandosi di città in città alla maniera dei *bikers*. Haight Ashbury, in particolare, è stata evocata da chi ha studiato il caso Manson come una sorta di inferno in cui la polizia non osava avventurarsi (e Manson stesso ha contribuito a questo quadro nelle sue memorie). Per la controcultura californiana – oggi largamente confluita nel New Age – Haight Ashbury rimane invece un paradiso, un Eden mitologico a cui fare riferimento come modello di una nuova società[104]. Si può percepire questa idealizzazione di Haight Ashbury nelle introduzioni alla ristampa del 1991 del leggendario giornale «*The San Francisco Oracle*», che venne pubblicato dal settembre del 1966 al febbraio del 1968[105]. In realtà la lettura stessa dell'«*Oracle*» è istruttiva per comprendere l'ampiezza della nozione di «alternativa» presso i giovani di Haight Ashbury e i loro leader (in genere intellettuali radicali che avevano all'epoca una quarantina d'anni). Certo, gran parte degli articoli rivendicano la libertà di drogarsi, di vivere una sessualità senza costrizioni morali di nessun tipo, di rifiutare il servizio militare. Ma la ricerca di «alternative» si estende alla religione – con il mito dell'Oriente, ma anche con la promozione di personaggi come Kenneth Anger – e a una critica corrosiva dell'idea stessa di morale. Era inevitabile che questo clima creasse una realtà estremamente permeabile dove, accanto agli idealisti, si infiltravano facilmente piccoli e grandi delinquenti. E molti giovani passavano dai piccoli furti per procurarsi la droga a reati più gravi. È un itinerario noto a coloro che hanno osservato da vicino altre comuni fisse o itineranti su motociclette: Elizabeth Mackenzie ha illustrato la storia di Christiania, il villaggio *hippie* alla periferia di Copenhagen, nei suoi aspetti di utopia ma anche di «distopia» e di violenza[106]. Se si crede che, accanto ai mercanti di droga, circolassero per Haight Ashbury anche i dottor Stranamore dei servizi segreti americani, intenti a sperimentare gli effetti della droga sui giovani, non si fatica a comprendere la mentalità dei seguaci di Manson.

[104] Per un quadro di questo genere cfr. Stephen Gaskin, *Amazing Dope Tales*, The Book Publishing Company at The Farm, Summertown (Tennessee) 1980; 2ª ed.: *Haight Ashbury Flashbacks*, Ronin, Berkeley (California) 1990.

[105] *The San Francisco Oracle Facsimile Edition*, a cura di Allen Cohen, Regent Press, Oakland (California) 1991. Per un quadro d'insieme cfr. Timothy Miller, *The Hippies and American Values*, University of Tennessee Press, Knoxville (Tennessee) 1991.

[106] Elizabeth Mackenzie, «The Utopian Vision of Christiania», «*Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture*», vol. I, n. 1 (inverno 1992), pp. 14-20.

C'entrava anche il satanismo? Manson aveva certo qualche interesse per le spiritualità alternative. In carcere, come si è visto, si era interessato alla Scientologia; in seguito aveva frequentato Esalen (un centro californiano che si situa alle origini del contemporaneo New Age) e si era interessato a precursori della controcultura come Krishna Venta. Se queste attività hanno certamente poco a che fare con il satanismo, più sospette sono le frequentazioni – che egli stesso descrive – di una casa chiamata The Spiral Staircase a Los Angeles dove i ricchi e i potenti si mescolavano liberamente con gli *hippies* delle comuni in una sorta di orgia permanente a base di libero amore e di droga. Manson ha parlato delle «cattive vibrazioni» e dei «sacrifici di animali per bere il loro sangue e trarre più soddisfazione dal sesso» a cui si era trovato di fronte nella Spiral Staircase, la cui proprietaria descrive come «esaltata a proposito dell'adorazione del Diavolo e di altre attività sataniche»[107]. Anche se sulla Spiral Staircase si sono fatte diverse ipotesi, dalla descrizione di Manson sembrerebbe trattarsi di una delle sedi della Solar Lodge, un gruppo guidato dai coniugi Richard e Georgina Brayton e ispirato alle idee di Crowley. Benché i Brayton rivendicassero una filiazione legittima dall'O.T.O. di Crowley, già alla fine degli anni 1960 esistevano letteralmente decine di organizzazioni diverse che si auto-denominavano O.T.O., e le pretese della Solar Lodge di una derivazione diretta da Crowley erano assolutamente mitologiche[108]. Naturalmente, per avere informazioni sul satanismo, Manson non aveva bisogno di rivolgersi a un gruppo crowleyano come la Solar Lodge. Due dei suoi adepti – Bobby Beausoleil e Susan Atkins – avevano frequentato la Chiesa di Satana, e Beausoleil era stato intimo di un grande esperto di Crowley divenuto in seguito satanista, Kenneth Anger. È probabile che nelle sedute a base di LSD della «Famiglia» – dove emergevano le teorie più fantastiche – queste esperienze di Beausoleil e della Atkins siano state menzionate più di una volta, e questo spiega gli occasionali riferimenti «satanici» nella terminologia di Manson e dei suoi adepti (uno dei quali, Tex Watson, si sarebbe presentato a casa di Sharon Tate dichiarando: «Sono il Diavolo e voglio il vostro denaro»)[109]. Questi riferimenti non debbono essere esagerati, così come i riferimenti ugualmente occasionali di Man-

[107] *Manson in His Own Words*, cit., pp. 122-129.
[108] Cfr., sulla Solar Lodge, il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., p. 278.
[109] *Manson in His Own Words*, cit., p. 204. Nel folklore successivo, queste parole sono rapidamente diventate: «Sono il Diavolo e sono qui per fare il lavoro del Diavolo».

son a Gesù Cristo, all'Apocalisse, all'induismo[110], allo gnosticismo (si faceva chiamare «Abraxas») e al «conte Bruno», cioè a Giordano Bruno di cui Bobby Beausoleil lo aveva «iniziato» come reincarnazione (e sul cui conto, peraltro, Manson sembra avere scarse informazioni storiche)[111]. Abbiamo già discusso i complessi rapporti di Manson con The Process, relativi però soprattutto al periodo *successivo* alla sua incarcerazione nel 1969. Tutto sommato, le relazioni di Manson con il satanismo non sono inesistenti, ma sono tenui. Le informazioni sul satanismo trasmesse a Manson da Bobby Beausoleil e Susan Atkins sono state forse soltanto una delle giustificazioni – neppure la principale – per il suo rifiuto della morale e per il suo culto della violenza.

Non c'è dubbio, invece, che Manson sia diventato un eroe per molti giovani satanisti dopo il processo e la condanna, e che dalla prigione si sia ripetutamente prestato a compiacere la loro venerazione. Il fatto stesso che – con la collaborazione di Lynette Fromme e in qualche misura dello stesso Manson – un satanista contemporaneo come Nikolas Schreck abbia potuto pubblicare nel 1988 una delle più complete collezioni di inediti di e su Manson[112] è, già di per se stesso, una testimonianza di questa interazione. Manson – «Satana» per i giornali – è diventato un'icona del male per il giornalismo a sensazione e per gran parte della società contemporanea. Nello stesso tempo – grazie a questa paradossale propaganda giornalistica – Manson è diventato un eroe controculturale e distopico non soltanto per migliaia di giovani sbandati, ma – specificamente – per i giovani interessati al satanismo. Per costoro Manson è entrato in un immaginario collettivo dove costituisce un riferimento mitico insieme a LaVey, a Crowley e magari a Adolf Hitler, senza che i giovani che dicono di venerare questi personaggi conoscano bene la loro storia o la loro ideologia. Manson, così, è diventato davvero pericoloso per il mondo intero (non solo per le sfortunate vittime che aveva avuto a portata di mano nella sua carriera criminale) *dopo* il processo e l'incarcerazione. Non c'è dubbio che quasi tutti gli assassini «seriali» degli Stati Uniti (un genere di criminale che è diventato relativamente comune soltanto dopo il 1970, cioè dopo Manson) lo abbiamo idolatrato e considerato un modello. È anche certo che Manson – o il mito di Manson, perpetuato in-

[110] L'indologo Robert Charles Zaehner (1913-1974), nel suo *Our Savage God*, Collins, Londra 1974, ha trovato dei precedenti del «mansonismo» in un certo antinomismo che si presenta nel culto di Krishna in India.
[111] N. Schreck, *op. cit.*, p. 129.
[112] *Op. cit.*

sieme da una controcultura favorevole e da una stampa a sensazione contraria – è diventato un punto di riferimento per il satanismo «acido», cioè per le centinaia di gruppi giovanili sorti negli Stati Uniti (e anche in Europa) soprattutto negli anni 1970 ad opera di giovani fra i quattordici e i venticinque anni che, senza contatti con le organizzazioni del satanismo «ufficiale», hanno iniziato a praticare riti «satanici» acquistando i libri di LaVey, disponibili in edizione economica in qualunque libreria. Ogni anno in questo ambiente maturano un paio di omicidi, spesso orripilanti nelle loro caratteristiche (con particolari che vanno dalla tortura al cannibalismo)[113]; ma l'etichetta di omicidi «ispirati da Manson» deve essere utilizzata con cautela perché, esaminando ciascuno dei casi, ci si rende conto che il culto di Manson come eroe negativo – quando non è semplicemente giocato dagli avvocati difensori per far considerare i loro clienti degli squilibrati – si intreccia sempre con la droga e con storie sordide di vendette fra spacciatori e criminali. Nei confronti di questa delinquenza adolescenziale e giovanile i satanisti – e in particolare coloro che esaltano Manson come un modello – hanno giocato comunque, e continuano a giocare, il ruolo classico dei cattivi maestri. Torneremo su questo punto nel prossimo capitolo.

Il Tempio di Set

Fra le numerose Chiese sataniche create dagli scismi a catena della Chiesa di Satana negli anni 1970, soltanto una riesce a sopravvivere da quasi vent'anni e ha esercitato un'influenza considerevole all'interno della subcultura occultista americana ed europea. Si tratta del Tempio di Set, fondato da Michael A. Aquino, che abbiamo visto nel 1975 rompere in circostanze tempestose con il suo maestro di satanismo Anton LaVey a proposito della «vendita» dei gradi nella Chiesa di Satana e dell'esistenza reale del Principe delle Tenebre. Se i nuovi movimenti religiosi – e magici – possono essere distinti a seconda che si fondino sulle «scoperte» più o meno creative dei loro dirigenti o su una nuova rivelazione[114], il Tempio di Set appartiene senz'altro alla seconda categoria. Nasce infatti da un messaggio diretto di Satana, trasmesso a Michael Aquino il 21 giu-

[113] Per una serie di esempi cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., p. 406.

[114] Cfr. M. Introvigne (a cura di), *Le nuove rivelazioni*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.

gno 1975, nel bel mezzo della crisi della Chiesa di Satana. La rivelazione, *The Book of Coming Forth by Night*, non è molto lunga (tre pagine) e ricorda irresistibilmente nello stile il *Libro della Legge* di Crowley, che del resto Satana cita esplicitamente. Questa rivelazione propone, in effetti, una teologia della storia del nostro secolo considerata dal punto di vista del Diavolo. Satana descrive le sue manovre per «porre fine agli orrori stagnanti delle divinità di morte degli uomini», cioè per porre fine al cristianesimo. L'opera – confessa il Diavolo – non era facile, ed egli dovette anzitutto emanare il suo «Sé Opposto», Har-Wer, che nel 1904 si rivelò al Cairo ad Aleister Crowley, trasmettendogli appunto il *Libro della Legge*. Per effetto di questi accadimenti Crowley non era veramente un seguace di Satana, ma un seguace del suo doppio, una «strana presenza» destinata a fare da battistrada alla vera e propria rivelazione del Diavolo. Dal 1904 al 1966 – per necessità inerenti alla loro rivelazione agli uomini sulla Terra – Satana e Har-Wer hanno dovuto condurre delle esistenze parallele e separate, ma nel 1966 «si sono fusi in un essere composito» ponendo fine all'Eone di Har-Wer. Nel 1966 è iniziato l'Eone di Satana, che ha «scelto di suscitarsi un Mago», Anton LaVey, incaricandolo «di formare la Chiesa di Satana». Tramite Aquino, Satana aveva già trasmesso a LaVey un testo sacro, il *Diabolicon*. Con la proclamazione del *Diabolicon* Satana ha inviato uno dei suoi demoni a inabitare Anton LaVey in modo da «onorarlo al di sopra di tutti gli altri uomini». Ma «può essere stato questo l'atto che ha preparato la sua caduta». Forse – ragiona Satana – nessun uomo è preparato ad essere veramente il Demonio. «Non posso riparare i danni che sono venuti da questo tentativo – si rammarica Satana – ma restaurerò Anton LaVey nel suo aspetto umano e nel suo grado di Mago nel mio Ordine. Così tutti potranno capire che lo tengo caro, e che non deve vergognarsi della fine della Chiesa di Satana. Ma un nuovo Eone deve ora cominciare, e il lavoro di Anton Szandor LaVey è finito. Che egli stia di buon animo, perché nessun altro uomo ha mai visto quello che i suoi occhi hanno visto». L'Eone di Satana è durato soltanto dal 1966 al 1975. Nel 1975 inizia l'Eone di Set, in cui Satana rivela che il suo vero nome è Set. Il nome «Satana» è soltanto una corruzione ebraica. «Durante l'Età di Satana» spiega il Diavolo «ho permesso questa curiosa corruzione, perché era percepita in modo da recarmi onore»; ma ora è tempo di correggere anche il linguaggio e di parlare di Set anziché di Satana. Tuttavia, anche nell'Eone di Set, «coloro che mi chiamano Principe delle Tenebre» afferma il Diavolo «non mi fanno disonore». Ma anche il modo di accostarsi al Principe delle Tenebre deve cambiare. Nell'Eone di Satana «il satanista pensava di avvicinarsi a Satana tramite

il rituale. Da oggi il "setiano" deve disprezzare ogni recitazione, perché usare un testo scritto da qualcun altro è un affronto al sé. Parlami piuttosto come un amico, gentilmente e senza paura, e ti ascolterò come un amico (...). Ma parlami di notte, perché il cielo diventa allora un ingresso e non una barriera». Finalmente, Set minaccia i nemici che si opporranno al trionfo del suo Eone e rivela la nuova Parola magica, che è «Xeper» («Divieni!»)[115].

Armato della sua nuova rivelazione, Aquino poteva dedicarsi a organizzare una struttura che assomigliava molto alla Chiesa di Satana degli anni d'oro. Al posto delle grotte sorgevano i «piloni», e all'interno dei piloni gli iniziati erano invitati a percorrere un itinerario in sei gradi: Setiano, Adepto, Sacerdote o Sacerdotessa di Set, Maestro del Tempio, Magnus e Ipsissimus. Al vertice – come nella Chiesa di Satana – c'è un Consiglio dei Nove, che affida il potere esecutivo a un Sommo Sacerdote di Set. Di fatto, nel 1975, i leader dei diversi piloni del Tempio di Set erano in gran parte i vecchi responsabili delle grotte della Chiesa di Satana, che avevano lasciato LaVey quando quest'ultimo aveva abolito il sistema delle grotte. Michael Aquino ha peraltro creato per il Tempio di Set una infrastruttura ideologica che corrisponde insieme ai suoi studi universitari di filosofia e alla sua formazione militare come esperto di guerra psicologica e di disinformazione. Aquino parte da un giudizio sostanzialmente negativo – di sapore gnostico – sull'universo «oggettivo», che non è l'unica realtà. L'uomo è condannato a vivere nell'universo «oggettivo», ma fa parte – sapendolo o no – anche di un universo «soggettivo» che è in contraddizione con il primo. Nell'uomo – ancora una volta secondo un mito gnostico – «qualcuno», «un'entità intelligente distinta dall'universo oggettivo e in conflitto incidentale, se non totale, con le sue leggi», ha instillato una «scintilla» che lo spinge a ribellarsi alle leggi «oggettive». Questo «qualcuno», lo «Straniero Misterioso» che è l'avversario dell'ordine oggettivo del cosmo, è il Diavolo, il Principe delle Tenebre. Tutto questo non significa, secondo Aquino, che un Dio gnosticamente ostile all'uomo abbia creato il cosmo e l'ordine «oggettivo»: il mondo, e anche l'umanità, potrebbero essere sempre esistiti, insieme con il Diavolo che, comunque, esiste certamente, e si è rivelato agli Egizi – in forme ancora nebulose, ma che Aquino considera di grande interesse – come Set. In se-

[115] *The Book of Coming Forth by Night*, in appendice a Michael A. Aquino, *The Crystal Tablet of Set*, Temple of Set, San Francisco 1985, pp. 26-28. Cfr. pure Michael A. Aquino, *The Book of Coming Forth by Night: Analysis and Commentary*, Temple of Set, San Francisco 1985.

guito in Medio Oriente – equivocando su Set – è stata creata la figura di Satana, che ha comunque una base oggettiva nella realtà di Set. Curiosamente, Aquino ritiene che la verità sul mondo e sull'uomo emerga – forse contro le intenzioni dei suoi autori – dal film *2001 Odissea nello spazio*, dove si parla di un avvenimento primordiale che ha instillato negli uomini il desiderio di rivoltarsi contro le costrizioni delle leggi «oggettive». Solo il Tempio di Set rivela però l'autentico significato di questo avvenimento primordiale, che ha comportato l'intervento personale del Diavolo.

Così come all'origine ha instillato l'intelligenza negli uomini – per ribellarsi alle leggi «oggettive» – così oggi il Diavolo, nell'Eone di Set, insegna loro la «piccola magia nera» e la «grande magia nera». Benché goda di cattiva stampa, l'espressione «magia nera» deve essere mantenuta per distinguersi dai gruppi dediti alla «magia bianca» – in particolare dalla Wicca – che manifestano una volontà di entrare in armonia con l'ordine «oggettivo», mentre si tratta di contestarlo. La «piccola magia nera» consiste semplicemente nel «fare accadere qualcosa senza spendere il tempo e l'energia necessaria per farlo accadere attraverso un processo diretto di causa ed effetto». Con la «piccola magia nera» il setiano sfrutta le leggi dell'universo «oggettivo» a proprio vantaggio, «da semplici trucchi di disinformazione fino a una manipolazione estremamente sottile e complessa dei fattori psicologici della personalità umana». Emerge qui l'esperienza di Aquino come uomo dei servizi segreti e professionista della disinformazione, che presenta semplicemente in gergo occultistico le tecniche che ha appreso e insegnato nel corso delle sue attività militari[116]. La «grande magia nera» consiste nello *xepering*, neologismo che Aquino deriva da Xeper, la «Parola magica» del nuovo Eone. In realtà lo *xepering* consiste in una serie di riti individuali o di coppia (l'Eone di Set – come abbiamo visto – comporta la fine dei rituali collettivi secondo formule prestabilite) ispirati a Crowley, alla Golden Dawn e anche alla Chiesa di Satana. L'iniziato si preoccupa di realizzare la propria «vera volontà» – secondo la Legge di Thelema di Crowley – e lo fa creando un suo «doppio magico» (*ka*, secondo il termine egizio) che sarà poi incaricato di eseguire i comandi del mago sul piano astrale. Le tecniche sono quelle tradizionali dell'occultismo della linea di Crowley: teurgia (evocazione del Demonio, ritenuto qui non un semplice simbolo ma una entità intelligente), e alchimia «interna» attraverso la produzione e consumazione del «calice

[116] M.A. Aquino, *The Crystal Tablet of Set*, cit., pp. 1-25.

della verità» che equivale all'«elisir» o Amrita crowleyano. Il Tempio di Set comprende poi, al suo interno, una serie di «ordini»: gli ordini del Trapezoide (che esisteva già nella Chiesa di Satana), di Amn, di Bast, del Leviatano, di Nephtys e del Vampiro (che recupera la fascinazione – già presente in LaVey – per Dracula e il vampirismo, inteso però principalmente non come consumazione fisica del sangue ma come capacità psicologica di manipolare e dominare i più deboli).

L'Ordine del Trapezoide – così come si presenta all'interno del Tempio di Set – è stato al centro di particolari polemiche per il suo esplicito collegamento con il nazional-socialismo. Come abbiamo visto contatti con gli ambienti nazional-socialisti americani erano stati coltivati da LaVey e da alcuni dei gruppi scismatici che si erano separati dalla Chiesa di Satana anche prima del 1975. Aquino distingue fra l'anti-semitismo nazional-socialista, che considera un errore (diversi dirigenti del Tempio di Set sono del resto di origine ebraica), e gli interessi esoterici di Heinrich Himmler e di altri, che potrebbero essere separati dall'anti-semitismo e che meriterebbero di essere coltivati e continuati[117]. In questa prospettiva devono essere intese le *Operazioni di Wewelsburg*, il principale testo sacro dell'Ordine del Trapezoide, che riporta i risultati di una serie di riti magici condotti da Aquino nel 1981 in Germania sulle rovine del castello di Wewelsburg, utilizzato da Himmler per il suo «Ordine Nero». Il Tempio di Set attraversava allora una crisi, dovuta all'insofferenza di alcuni adepti per la gestione di Aquino, ritenuta autoritaria. Collocandosi magicamente in quello che secondo Aquino già Himmler avrebbe ritenuto il «centro del mondo», il Sommo Sacerdote del Tempio di Set afferma di non avere ricevuto una ulteriore «rivelazione» del Diavolo, ma una visione delle «caratteristiche centrali delle varie forme principali di occultismo del diciannovesimo e del ventesimo secolo» nonché dei loro errori. In uno stato di grande agitazione, Aquino a Wewelsburg diventa consapevole che «tutti gli sforzi di iniziazione che non sono frodi consapevoli – dai più infantili ai più sofisticati – consistono nell'elevare l'auto-consapevolezza dell'intelletto». Seguendo l'antico gnosticismo, i moderni ordini iniziatici hanno ritenuto che la «scintilla divina» che esiste nascosta in ogni essere umano, e che l'iniziato deve scoprire e coltivare, *non* ap-

[117] La letteratura sugli interessi occulti di Himmler e di altri gerarchi nazional-socialisti è largamente di carattere mitologico. Per una messa a punto rigorosa di carattere accademico cfr. Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, The Aquarian Press, Wellingborough (Northamptonshire) 1985 (tr. it.: *Le radici occulte del nazismo*, SugarCo, Carnago [Varese] 1993).

partenga all'ordine «oggettivo», al cattivo universo da cui l'iniziato deve fuggire. La Chiesa di Satana e il Tempio di Set hanno ottenuto, secondo Aquino, successi maggiori delle altre organizzazioni iniziatiche perché si sono resi conto del carattere «straniero» di questa scintilla divina, che in effetti è stata immessa nell'uomo dal Diavolo. Tuttavia anche la Chiesa di Satana e il Tempio di Set si sono trovati di fronte a un problema apparentemente insormontabile. In realtà – riflette Aquino a Wewelsburg – non è possibile distinguere nella persona umana l'«intelligenza» (che sarebbe la scintilla divina che viene dal Diavolo) e l'«istinto naturale» (che fa parte invece del cattivo universo «oggettivo»). Nella pratica l'«intelligenza» e l'«istinto naturale» sono entrambi «sotto-componenti dell'autocoscienza», che è impossibile separare. Quando l'iniziato sviluppa in modo apparentemente sovrumano l'«intelligenza», nello stesso tempo – volente o nolente – sviluppa anche in modo abnorme l'«istinto naturale». Lavora contemporaneamente per il Diavolo (a cui appartiene l'«intelligenza») e per il suo avversario, Dio o l'ordine del mondo (a cui appartiene l'«istinto naturale»). La Chiesa di Satana e il Tempio di Set hanno lottato con questo problema per tutti gli anni della loro esistenza senza riconoscere la sua effettiva profondità: «Rafforza, esalta e incoraggia il Sé Intellettuale, e non potrai evitare di rafforzare nello stesso tempo gli istinti naturali». E gli istinti naturali – che non appartengono puramente all'ordine diabolico – sono insieme creativi e distruttivi: prima o poi si scatenano, e rischiano di distruggere l'iniziato e le sue organizzazioni. È stato questo – scrive Aquino tra le rovine di Wewelsburg – «l'epitaffio magico della Germania nazista», che «lottando contro certe caratteristiche dello spirito umano, è sembrata all'inizio avere successo, ma nello stesso tempo ne ha scatenate altre» finendo per autodistruggersi. In questa stessa luce Aquino legge i «diciotto anni di esperienza della Chiesa di Satana e del Tempio di Set». LaVey ha «liberato l''intelligenza' dalle prigioni emozionali che l'uomo impone a se stesso con una certa misura di successo». Ma – secondo la regola che Aquino comprende a Wewelsburg – così facendo ha scatenato anche gli «istinti naturali»: «in alcuni casi, i risultati sono stati quelli che crea qualcuno che, almeno temporaneamente, è un genio. Più spesso, tuttavia, i risultati sono stati tragicamente autodistruttivi». LaVey ha ritenuto che i cattivi risultati dipendessero «dall'organizzazione della Chiesa di Satana», ma si è sbagliato: «semmai, l'organizzazione costituiva un'influenza stabilizzante». Il Tempio di Set non ha ripetuto l'errore di LaVey e ha mantenuto, anzi ha rafforzato, l'organizzazione, inizialmente con ottimi risultati. Ma alla fine anche nel Tempio di Set si è scatenata «la cospirazione di diversi dei dirigenti più

anziani» contro Aquino. Anziché dare la colpa soltanto alla mancanza di disciplina degli individui, Aquino ritiene che l'energia del Wewelsburg lo aiuti ora a risalire alla fonte del problema: l'impossibilità – anche nella perfetta organizzazione iniziatica, o diabolica – di coltivare l'«intelligenza» senza coltivare nello stesso tempo, per quante precauzioni si prendano, anche gli «istinti naturali» che si riveleranno presto o tardi distruttivi. Tra le rovine del castello tedesco il Sommo Sacerdote di Set evoca il Diavolo: ma il Diavolo non si rivela. Aquino comprende allora che il problema è insolubile, o meglio che la sua unica soluzione consiste nel «godersi tristemente le caratteristiche dell'umanità autocosciente» così come sono. L'Ordine del Trapezoide emerge come il cuore dell'esperienza della Chiesa di Satana e del Tempio di Set. Entrambe queste organizzazioni hanno promesso l'impossibile – sviluppare l'«intelligenza» senza sviluppare nello stesso tempo l'«istinto naturale» distruttivo – e questa è stata «la giustificazione per le iniziazioni, così come per il barometro del successo costituito dal sistema dei gradi». L'Ordine del Trapezoide è formato dalle persone disilluse a cui il Diavolo ha rivelato: «Non puoi sfuggire; non ti puoi cambiare per il meglio – o per il peggio. Pertanto: sperimenta la tua condizione com'è; assapora il suo gusto, senti il suo dolore e il suo piacere squisito. Non rotolarti nella tua condizione come un animale nel fango caldo; piuttosto tagliala come faresti con una gemma preziosa e contempla lo splendore delle sue sfaccettature»[118].

Per la storia del satanismo le *Operazioni di Wewelsburg* sono importanti, e confermano ancora una volta le difficoltà che incontra chiunque voglia proporre «Chiese» e organizzazioni all'interno della subcultura satanista. Il satanismo contemporaneo, infatti, esalta l'individualismo e l'egoismo, che sono difficilmente compatibili – almeno a lungo termine – con il rispetto di una struttura organizzativa e di un capo carismatico. Naturalmente, le *Operazioni di Wewelsburg* non sono state lette soltanto in questa prospettiva negli anni 1980 da un ambiente esterno dove ormai forze significative erano impegnate nella denuncia della pericolosità dei satanisti. Il gesto – recarsi a Wewelsburg e rendere omaggio in qualche modo alle SS – è diventato, agli occhi di molti, più importante del contenuto, e Aquino è stato denunciato come un pericoloso neo-nazista. Risalgono di fatto all'inizio degli anni 1980 le prime indagini poliziesche sul Tempio di Set in California, accompagnate da campagne di stampa particolarmente violente, in quanto il ruolo militare di Aquino permetteva di sostenere che

[118] *The Wewelsburg Working*, Order of the Trapezoid, s.l.n.d. (ma 1982).

un satanista era a conoscenza di segreti strategici vitali per la nazione. L'Esercito – e i servizi segreti – americani hanno la tradizione di proteggere i loro uomini quando sono attaccati dall'esterno. È quanto è successo nei primi anni 1980 per Aquino, che è stato inizialmente difeso dai suoi superiori militari tra le vivaci proteste degli anti-satanisti[119]. Anche uno studio sociologico di Gini Graham Scott, del 1983, che dopo un'osservazione partecipante considerava il Tempio di Set – nascosto nel suo volume sotto lo pseudonimo «Chiesa di Hu» – come potenzialmente pericoloso[120], non fu sufficiente a fare cambiare subito idea alle autorità militari. La campagna contro il Tempio di Set raggiunse il suo culmine tra il 1987 e il 1989, con un'indagine su presunti abusi sessuali «rituali» di bambini presso l'asilo nido del Presidio militare di San Francisco, dove lavorava all'epoca anche Aquino. Una bambina di tre anni ritenne di riconoscere in Aquino e in sua moglie Lilith i responsabili delle violenze che aveva subìto. La polizia aprì un'indagine su Aquino, che non venne rinviato a giudizio. Ironicamente l'unica persona incriminata per gli abusi all'asilo nido del Presidio fu un pastore della denominazione protestante di maggioranza relativa negli Stati Uniti, i Battisti del Sud – Gary Hambright – che morì di AIDS prima del processo. Tentativi successivi da parte di anti-satanisti militanti perché si indagasse su Aquino non ebbero successo. Nel 1989, in occasione di un nuovo caso di abuso di bambini a Ukiah, Aquino venne nuovamente interrogato dalla polizia, ma anche questa volta non venne incriminato. Gli ambienti anti-satanisti ritengono che Aquino sia stato salvato dalle sue protezioni militari, mentre Aquino si ritiene vittima dell'isteria anti-satanista[121]. È possibile che l'Esercito volesse contenere lo scandalo e tenere Aquino fuori di prigione, ma in realtà stava conducendo discretamente una sua indagine parallela a quella penale. Nell'agosto 1989 la Divisione Indagini Criminali (CID) dell'Esercito inviò ai superiori di Aquino un rapporto in cui sosteneva che gli indizi a carico del leader del Tempio di Set e di sua moglie erano seri, anche se non sufficienti a sostenere con successo un'accusa penale. Nel 1990 Aquino chiese all'Esercito di modificare formalmente il rapporto della CID, minaccian-

[119] Per un esempio cfr. C.A. Raschke, *op. cit.*, pp. 139-157.
[120] Gini Graham Scott, *The Magicians. A Study of the Use of Power in a Black Magic Group*, Irvington Publishers, New York 1983.
[121] Cfr., per una prospettiva anti-satanista, C.A. Raschke, *op. cit.*, pp. 145-147 e 155-157; per la prospettiva di due sociologi più scettici sulla colpevolezza di Aquino cfr. David G. Bromley – Susan G. Ainsley, «Satanism and Satanic Churches: The Contemporary Incarnations», in Timothy Miller (a cura di), *America's Alternative Religions*, State University of New York Press, Albany (New York) 1994.

do un'azione legale per danni. L'Esercito accettò soltanto di rimuovere il riferimento alla moglie di Aquino, Lilith, e Aquino iniziò la sua azione legale. Nel frattempo le autorità militari – nello stesso anno 1990 – «fecero cessare» (senza usare la parola «espulsione») l'impiego di Aquino come ufficiale della riserva, di fatto estromettendolo dai loro ranghi, sostenendo che anche un semplice sospetto, se era insufficiente per una condanna penale, era sufficiente all'Esercito – che ha bisogno di ufficiali di sua assoluta fiducia – per un intervento disciplinare. La Corte Distrettuale per il Distretto Est della Virginia e – il 26 febbraio 1992, in sede di appello – la Corte d'Appello federale per il Quarto Circuito hanno concluso che le azioni dell'Esercito rientrano nella sua sfera di autonomia amministrativa e non possono essere messe in discussione da un'azione civile. La Corte d'Appello, in particolare, ha ammesso che Aquino avrebbe avuto diritto alla protezione dei tribunali civili contro l'Esercito se fosse emerso che i suoi superiori (che hanno ammesso di avere ricevuto pressioni dal senatore repubblicano conservatore Jesse Helms) avevano trattato ingiustamente Aquino a causa di pregiudizi nei confronti della sua religione, il satanismo. Ma, secondo i giudici, non ci sono prove del fatto che pregiudizi anti-satanisti abbiano influenzato le attività della CID o dell'Esercito, e del resto Aquino ha praticato apertamente e pubblicamente il satanismo per vent'anni, prima dell'incidente del Presidio, senza essere disturbato dai suoi superiori[122].

Mentre tutto il caso del Presidio deve essere inquadrato anche nelle campagne anti-sataniste degli anni 1980, di cui parleremo nel prossimo capitolo, occorre qui segnalare l'opinione di alcuni nemici di Aquino *all'interno* della subcultura occultista, e anche della scena satanista internazionale, secondo cui il Sommo Sacerdote di Set si servirebbe delle campagne sull'abuso rituale dei bambini per rafforzare la sua autorità assumendo i panni dell'illustre perseguitato. Aquino – che, fra proselitismo e scismi, ha avuto nel Tempio di Set una media di cinquecento seguaci negli anni 1980 e 1990[123] – continua infatti a lottare contro i problemi insolubili da lui descritti nelle *Operazioni di Wewelsburg*. Come la Chiesa di Satana, anche il Tempio di Set ha patito diversi scismi, e Aquino ha pensato di rispondere alle accuse di guida autoritaria del Tempio lasciandone le responsabilità di leader amministrativo a Steven Flowers (autore di diversi libri sulla magia delle rune sotto il nome di Eldred Thorsson), un professo-

[122] La sentenza è stata pubblicata: «Michael A. Aquino v. Michael P.W. Stone, Secretary of the Army», 957 *F.2d* 139 (4th Cr. 1992).
[123] D.G. Bromley – S.G. Ainsley, *op. cit.*

re di inglese del Texas[124]. Aquino rimane comunque il portavoce pubblico più visibile del Tempio di Set. Come tale viene attaccato dagli anti-satanisti e anche dai satanisti ispirati da LaVey i quali lo accusano, credendo all'esistenza del Diavolo come entità intelligente, non soltanto di cedere all'avversario cristiano dal punto di vista intellettuale ma anche – cosa certamente più pericolosa – di fornire munizioni ai fondamentalisti che invocano leggi contro gli emissari del Diavolo sulla terra. Aquino sembra essere stato colto di sorpresa dal ritorno sulle scene pubbliche della Chiesa di Satana negli anni 1990, ed è stato coinvolto in polemiche – non soltanto negli Stati Uniti – con altre organizzazioni sataniche come la Società del Giglio Nero e l'Ordine dei Nove Angoli, un gruppo in contatto con ambienti neo-nazisti con cui il Tempio di Set aveva per un certo periodo collaborato. Nel 1992 Aquino ha lanciato una purga interna espellendo i membri del Tempio di Set che aderivano anche all'Ordine dei Nove Angoli, suscitando la resistenza e lo scisma del suo pilone neo-zelandese. Il «legato» inglese del Tempio di Aquino, David Austen (che ha un passato nel neo-nazismo e in gruppi di magia sessuale a forte orientamento *gay*), è stato accusato da altri satanisti e occultisti inglesi di giocare con il fuoco prestandosi a interviste e riprese televisive che ultimamente hanno provocato campagne contro il satanismo e la magia. Quando anche Aquino in persona è apparso in un servizio televisivo inglese dove pure i satanisti venivano trattati come pervertiti sessuali, l'ambiente occultista britannico – impegnato a difendersi dalle accuse e dalle proposte di legge avanzate soprattutto del protestantesimo fondamentalista – ha reagito in modo durissimo, e il periodico pubblicato dalla famosa libreria occulta di Leeds, The Sorcerers' Apprentice, pure in precedenza favorevole al Tempio di Set, ha chiamato Aquino e il suo rappresentante inglese Austen «gli Stanlio e Ollio del satanismo»[125]. Curiosamente, l'articolo attacca Austen anche per il suo retroterra religioso mormone[126]. Questi (e altri) attacchi dimostrano che i problemi illustrati nell'affresco filosofico delle *Operazioni di Wewelsburg* continuano a turbare il Tempio di Set. Forse i problemi sono ancora più antichi, e rimandano alla convivenza – sempre ambigua all'interno di tutte le organizzazioni del satanismo contemporaneo, a prescindere dalle scelte dei loro capi – fra chi crede davvero all'esistenza di Satana e chi lo considera soltanto un simbolo dell'individualismo più estremo.

[124] Su questi avvenimenti cfr. A. Lyons, *op. cit.*, pp. 130-131.
[125] John Freedon, «Laurel & Hardy Satanism», «*The Lamp of Thoth*», vol. IV, n. 6, s.d. (1993), pp. 49-54.
[126] *Ibid.*, p. 49.

2. La grande caccia ai satanisti (1980-1990)

Dalla caccia alle «sètte» alla caccia ai satanisti

Preceduta da alcuni episodi significativi ma isolati negli anni 1970, negli anni 1980 si è scatenata negli Stati Uniti – con una successiva esportazione verso l'Inghilterra, l'Australia e altri paesi – una caccia ai satanisti di proporzioni sconosciute nella storia, che supera perfino i risultati della propaganda di Léo Taxil e può essere esclusivamente paragonata ai periodi più virulenti della caccia alle streghe[1]. L'anno 1980 è significativo per la pubblicazione di uno dei volumi decisivi per il movimento anti-satanista, *Michelle Remembers*[2]. Tuttavia, la grande caccia ai satanisti non è nata dal nulla e neppure è stata generata da un solo libro. Nel decennio precedente – gli anni 1970 – la caccia ai satanisti era stata preceduta dalla caccia alle «sètte». I «vecchi» nuovi movimenti religiosi – come i testimoni di Geova e i mormoni – avevano sempre avuto i loro oppositori, per ragioni religiose e qualche volta anche sociali e politiche. Ma negli anni 1960 e 1970 gli Stati Uniti – poi, a poco a poco, il mondo intero – sperimentano l'improvvisa crescita di una «nuova» ondata di nuovi movimenti religiosi: la Scientologia, la Chiesa dell'Unificazione, gli Hare Krishna, i Bambini di Dio (da cui deriva l'attuale The Family). Un buon numero di giovani, non soltanto americani, abbandonavano le famiglie e le prospettive di carriera per dedicarsi a tempo pieno alle attività religiose dei «nuovi» movimenti. Non era possibile – affermavano i loro genitori, presto sostenuti da alcuni psichiatri –: i loro figli non potevano essere cambiati così rapidamente. Doveva essere successo qualche cosa di dia-

[1] Sherrill Mulhern, «Souvenirs de sabbats au XX^e^ siècle», cit., pp. 127-152.
[2] Michelle Smith – Lawrence Pazder, *Michelle Remembers*, Congdon & Lattés, New York 1980.

bolico: un «lavaggio del cervello» che aveva improvvisamente e radicalmente trasformato le personalità di quei giovani. Molti dei genitori e degli psichiatri che formavano all'inizio degli anni 1970 il primo movimento «anti-sette» non erano particolarmente religiosi, e non si interessavano del contenuto «eretico» o meno delle dottrine delle nuove «sette». Proclamavano, anzi, a gran voce di volere interessarsi soltanto di *deeds* e non di *creeds*, soltanto dei *comportamenti* nocivi attribuiti alle «sette» e non delle credenze. A partire dal movimento FREECOG (Free Our Children from the Children of God, «Liberate i nostri figli dai Bambini di Dio»), nato nei primi anni 1970 e alle origini dell'attuale CAN (Cult Awareness Network, «Movimento di consapevolezza nei confronti delle sette»)[3], nascevano così negli Stati Uniti (ben presto con proiezioni internazionali) dei gruppi ostili alle «sette» per ragioni diverse da quelle dei loro tradizionali avversari religiosi. Gli specialisti avrebbero in seguito chiamato movimenti *anti*-sette i gruppi laici (spesso laicisti), e movimenti *contro* le sette i gruppi che contrastano i nuovi movimenti partendo invece da una prospettiva religiosa[4]. I movimenti religiosi *contro* le sette hanno, su parecchi punti, una posizione molto diversa, se non opposta, da quella dei movimenti *anti*-sette laici: rifiutano di distinguere fra *deeds* e *creeds*, sostenendo che la falsa credenza – l'eresia – viola la legge di Dio e si trova comunque alle radici del comportamento discutibile, che talora viola la legge degli uomini. La loro spiegazione del successo delle «sette» è di conseguenza più teologica che psicologica. Inoltre, i movimenti anti-sette dichiarano di voler liberare le «vittime» *dalle* «sette» e non si preoccupano di quali saranno le loro opinioni filosofiche o religiose una volta lasciata la «setta». Al contrario i movimenti *contro* le sette non si accontentano affatto di liberare gli adepti dalle «sette», ma si preoccupano di ricondurli all'ortodossia, naturalmente definita in modo diverso a seconda dell'affiliazione religiosa dei diversi gruppi[5]. I movimenti contro

[3] L'espressione peggiorativa *cult*, in inglese, letteralmente «culto», svolge la stessa funzione della parola «setta» nelle lingue latine, mentre in inglese *sect* ha un carattere meno peggiorativo di *cult*. L'espressione inglese *anti-cult movement* viene così normalmente tradotta come «movimento anti-sette».

[4] Insieme ad altri autori ho contribuito a diffondere questa terminologia, oggi largamente adottata, su cui cfr. il mio «Il movimento 'anti-sette' laico e il movimento 'contro le sette' religioso: strani compagni di viaggio o futuri nemici?», «Cristianità», anno XXI, n. 217 (maggio 1993), pp. 15-21; e David G. Bromley – Anson D. Shupe, «Organized Opposition to New Religious Movements», in *The Handbook of Cults and Sects in America*, JAI Press, Greenwich (Connecticut) 1993, pp. 177-198.

[5] «Quale buon risultato si è ottenuto – si chiedono due importanti esponenti dell'attuale

le sette e anti-sette hanno tentato spesso di collaborare fra loro (e i primi, i movimenti religiosi contro le sette, che esistevano già da decenni quando i gruppi laici anti-sette hanno fatto la loro comparsa, hanno preso a prestito più o meno ingenuamente qualcuno degli argomenti dei secondi), ma negli ultimi anni i motivi di contrasto sono apparsi superiori alle ragioni di collaborazione. Infatti – mantenendo la loro distinzione rigida fra credenze e comportamenti – i movimenti anti-sette hanno gradatamente finito per combattere tutti i comportamenti religiosi «eccessivi» e più «intensi» di quanto la mentalità laica moderna è disponibile a tollerare, rivolgendosi così anche contro gruppi protestanti (per esempio fondamentalisti) e cattolici (soprattutto l'Opus Dei), e avventurandosi su un terreno su cui i tradizionali movimenti religiosi contro le sette non sono, evidentemente, disponibili a seguirli[6].

Per complicare ulteriormente il quadro, è emersa a poco a poco anche un'altra linea di separazione fra i gruppi che si oppongono alle «sette». Le terminologie variano, ma il fenomeno è stato descritto da diversi specialisti. Personalmente ritengo possa essere introdotta una distinzione fra movimenti che si oppongono alle «sette» – sia laici che religiosi – che chiamerei da una parte «razionalisti» e dall'altra «post-razionalisti». Le spiegazioni del successo delle «sette» che vengono offerte sono infatti diverse. Nei movimenti *razionalisti* la spiegazione preferita è che gli uomini sono abbastanza ingenui da cadere vittima di inganni ben congegnati. I movimenti *anti*-sette razionalisti sottolineeranno la frode – per esempio la produzione di falsi miracoli e fenomeni paranormali – e i movimenti *contro* le sette dello stesso tipo insisteranno su elementi dottrinali – la

movimento contro le sette protestanti, criticando gruppi anti-sette laici – se la gente viene sottratta alle sette ma le loro necessità spirituali – che alle sette li avevano condotti originariamente – e la domanda sulla loro salvezza eterna sono lasciate senza risposta?» (William M. Alnor – Ronald Enroth, «Ethical Problems in Exit Counseling», «*Christian Research Journal*», vol. XIV, n. 3, inverno 1992, pp. 14-19).

[6] Cfr. sul punto il mio «L'Opus Dei e il movimento anti-sette», «Cristianità», anno XXII, n. 229, maggio 1994, pp. 3-12. Johannes Aagaard – che dirige in Danimarca il Dialog Center International, uno dei maggiori movimenti «contro le sette» internazionali, promosso da luterani ma ecumenico – scriveva nel 1991 che i movimenti «anti-sette» laici correvano ormai il rischio di trasformarsi in movimenti «anti-Cristianesimo» (Johannes Aagaard, «A Christian Encounter with New Religious Movements & New Age», «*Update & Dialog*», anno I, n. 1, luglio 1991, pp. 19-23). Uno dei più duri attacchi al movimento «anti-sette» laico da parte di esponenti del movimento «contro le sette evangelico» è quello di Robert Passantino-Gretchen Passantino, «Overcoming the Bondage of Victimization. A Critical Evaluation of Cult Mind Control and Exit Counseling», «*Cornerstone*», vol. 22 (1993-1994), n. 102-103, pp. 31-40.

manipolazione delle Scritture e della teologia –, ma l'inganno rimarrà la spiegazione prevalente. Al contrario le spiegazioni *post-razionaliste* del successo delle «sette» attribuiscono ai loro capi poteri e capacità quasi sovrumane. Per i movimenti *anti*-sette post-razionalisti le «sette» sarebbero in grado di praticare il misterioso «lavaggio del cervello»: una nozione sempre meno accettata negli ambienti scientifici, ma presentata da questi movimenti – i cui capi raramente hanno qualifiche accademiche – come qualche cosa di magico, una sorta di «versione moderna del malocchio»[7]. Secondo i movimenti *contro* le sette post-razionalisti i leader delle «sette» sono invece in contatto diretto con Satana e con l'occulto. Questi ultimi movimenti sono paradossalmente d'accordo con le «sette» quanto all'origine non naturale delle «rivelazioni» ricevute dai fondatori di nuove religioni: semplicemente, questa origine non dovrebbe essere riferita a Dio, ma a Satana. Il lettore potrà avere a questo punto una impressione di *déjà vu*: abbiamo infatti proposto tipologie simili per quanto riguarda i diversi movimenti che nell'Ottocento si opponevano alla massoneria. In realtà la polemica contro la massoneria e la polemica contro i mormoni nell'Ottocento hanno un valore di precedente e di archetipo per tutte le discussione contemporanee sulle «sette». Questi due archetipi lontani – mai spariti, ma certo oggi socialmente meno presenti di un secolo fa – dovranno essere tenuti presenti anche per valutare il modo in cui i movimenti anti-sette e contro le sette, razionalisti e post-razionalisti, si sono comportati quando l'interesse della loro *audience* si è spostato gradatamente da gruppi come gli Hare Krishna o la Chiesa dell'Unificazione (entrambi in declino negli Stati Uniti) al satanismo. Cercheremo di ricostruire separatamente le premesse e le origini (del tutto diverse) del contemporaneo anti-satanismo laico e, rispettivamente, del contro-satanismo religioso, mostrando lo strano terreno su cui sono riusciti per un decennio circa a collaborare e i contrasti che sono infine emersi in modo inevitabile, contribuendo al declino della grande campagna anti-satanista, che non è certamente terminata ma che appare oggi in una fase di regressione.

[7] Barbara Hargrove, «Social Sources and Consequences of the Brainwashing Controversy», in David G. Bromley – James T. Richardson (a cura di), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy. Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, Edwin Mellen, New York 1983, pp. 299-308 (p. 303).

Il movimento anti-satanista laico: psichiatri e survivors

Nel 1980 un medico e psicologo canadese, Lawrence Pazder, e una sua paziente, Michelle Smith, pubblicano uno strano *bestseller* intitolato *Michelle Remembers*, «Michelle ricorda». Nella città di Victoria, nella Columbia Britannica, Michelle Proby, coniugata Smith, aveva cominciato due anni prima una terapia con il dottor Pazder che era durata duecento ore. A poco a poco sul lettino dello psicologo Michelle aveva capito di poter guarire dalla sua depressione soltanto raccontando al dottor Pazder «una cosa importante» – ma non sapeva quale[8]. A un certo punto, Michelle ricorda e inizia a parlare con la voce di una bambina di cinque anni, l'età in cui sua madre l'avrebbe consacrata a Satana. Tra grida di terrore, Michelle racconta una lunga storia che descrive orge, culti satanici, animali e bambini sacrificati, e lei stessa torturata, violentata, costretta a mangiare vermi e a giacere nuda in una gabbia piena di serpenti. Non si tratta, dichiara Michelle, di una piccola cerchia familiare di depravati: è stata vittima – ventidue anni prima della terapia – della «Festa della Bestia», una cerimonia di tre mesi nel corso della quale si è trovata di fronte a una sorta di convegno internazionale di decine di «sommi sacerdoti» di una «Chiesa Satanica». Nella cerimonia, come Michelle la descrive, è successo anche di peggio, perché Satana stesso è apparso a celebrare la sua festa, e si è lanciato su Michelle cantando:

> «Il tempo è pronto, il tempo è vicino,
> il tempo della Bestia, questo tempo dell'anno,
> il tempo di venire, il tempo di iniziare,
> il tempo di espandersi, di perseverare»[9].

In questa apparizione personale di Satana sta tutta l'ambiguità di *Michelle Remembers*. La Smith e Pazder sono infatti cattolici e credono nell'esistenza personale del Demonio; ma d'altra parte il metodo utilizzato per rievocare le memorie diaboliche è quello tipico della psicoterapia laica. Nel libro visite a sacerdoti cattolici e a psichiatri laici si susseguono e si confondono. Finalmente nel febbraio 1978 Michelle e il suo psicologo, accompagnati dal loro parroco, don Guy Merveille, e dal loro vescovo (di Victoria), monsignor Remi De Roo, vanno a Roma dove vengono ricevuti dal cardinale Sergio Pignedoli. Secondo Pazder, il cardinale avrebbe

[8] M. Smith – L. Pazder, *op. cit.*, p. 11.
[9] *Ibid.*, p. 284.

all'inizio dichiarato l'esperienza di Michelle «impossibile» ma, al termine della conversazione, si sarebbe mostrato più aperto. Il libro contiene un breve commento del vescovo De Roo – datato 28 settembre 1977 (quindi prima della visita a Roma) – che scrive: «Ogni persona che ha avuto un'esperienza del male immagina Satana in modo leggermente diverso; nessuno sa precisamente come sia questa forza del male: non metto in dubbio che per Michelle l'esperienza sia stata reale. Il tempo ci dirà quanto di questa esperienza può essere convalidato. Sarà necessario uno studio lungo e attento. In queste materie misteriose, le conclusione affrettate possono essere imprudenti»[10]. Il commento, come si vede, è improntato a una grande cautela.

La gerarchia cattolica aveva forse un'altra ragione per essere cauta. Fra Michelle e il suo psicologo si stava sviluppando un'evidente simpatia, benché entrambi fossero sposati (e Pazder avesse anche quattro figli). Il successo del libro e i viaggi compiuti insieme per promuoverlo fecero il resto: paziente e psicologo abbandonarono le rispettive famiglie, divorziarono, e Michelle Smith divenne in seconde nozze la signora Pazder. In un ambiente cattolico canadese sostanzialmente conservatore, Michelle e Pazder – ora divorziati e risposati – persero rapidamente la possibilità di presentarsi come cattolici e di parlare nelle parrocchie. Ma non ne avevano più bisogno. Hollywood si stava interessando al successo del libro, e si pensava seriamente a un film. C'era però un problema: nel libro una delle peggiori sacerdotesse internazionali di Satana, torturatrice e sacrificatrice di bambini, è la defunta signora Proby, la madre di Michelle. Se la madre della prima celebre *survivor* («sopravvissuta») era morta, il padre – Jack Proby – era vivo, e pronto a definire la storia di Michelle «il peggior pacco di menzogne che una ragazza abbia mai potuto concepire», negando categoricamente che la sua defunta moglie si fosse mai remotamente interessata al satanismo. Gli avvocati di Proby raggiunsero gli editori del volume con un'ingiunzione, che provocò l'immediata marcia indietro della casa cinematografica. *Michelle Remembers* era destinato a non diventare mai un film[11].

Pazder aveva aperto il vaso di Pandora, e continua ancora oggi – insieme a Michelle – a tenere applaudite conferenze nel circuito anti-satanista. Il suo volume era però ancora troppo «religioso» per diventare il modello di cui un certo tipo di psicologia aveva bisogno. Il quadro interpretativo che questa psicologia era pronta ad offrire a racconti come quello

[10] *Ibid.*, p. IX.
[11] Su questi episodi cfr. J. Parker, *op. cit.*, pp. 293-294.

di Michelle era più specifico: la sindrome da personalità multipla (MPD, *multiple personality disorder*). Quando qualche anno dopo i resoconti americani di casi di MPD che derivano da violenze sataniche subìte nell'infanzia arriveranno in Francia, la psichiatria francese avrà come l'impressione che le traduzioni «facciano tornare i fenomeni al loro luogo di nascita»[12]. I manuali universitari sul MPD ne rintracciano talora precedenti negli indemoniati esorcizzati da Gesù nel Vangelo o nei pazienti di Paracelso, con il dottor Jekyll come ovvio riferimento letterario[13]. La letteratura psichiatrica ammette, tuttavia, che per trovare la prima ondata di casi di «personalità multipla» – cioè di soggetti che si presentano con due o tre diverse identità che non necessariamente «si conoscono» fra loro (la stessa persona può parlare e comportarsi qualche volta come una donna di trent'anni, qualche volta come una bambina di cinque, e la bambina non ricorderà che cosa ha fatto o detto la donna adulta) – occorre risalire a una figura controversa che si trova all'origine di molte correnti contemporanee: il medico svevo Franz Anton Mesmer (1794-1815). Sono le pazienti «magnetizzate» – sottoposte, cioè, a una forma primitiva di ipnotismo da Mesmer e dai suoi seguaci – che cominciano a rivelare in abbondanza le «personalità multiple». Da Mesmer si dipana una lunga storia, che arriva fino a Freud. Si è messa in luce, non a torto, l'influenza decisiva di Mesmer sullo spiritismo[14] e sulle teorie della reincarnazione (giacché era facile interpretare i materiali emersi nel corso della «magnetizzazione» – e anche le personalità multiple – collegandole a vite passate)[15]. Per tutto l'Ottocento, sulla scia di Mesmer, la psichiatria francese – di fronte a fenomeni come le manifestazioni medianiche, l'occultismo, la voga anti-satanista che va da Berbiguier fino a Huysmans e al *Diable* – continuerà a occuparsi con interesse, qualche volta con entu-

[12] Jacqueline Carroy, *Les Personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction*, Presses Universitaires de France, Parigi 1993, p. 218.

[13] Cfr. Carol S. North – Jo-Ellyn M. Ryall – Daniel A. Ricci – Richard D. Wetzel, *Multiple Personalities, Multiple Disorders. Psychiatric Classification and Media Influence*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, pp. 3-4; e pp. 116-117, dove si fa riferimento – come autori che si sono occupati di «personalità alternate e dissociazione» nella letteratura – anche a Luigi Pirandello, Marcel Proust, James Joyce e Virginia Woolf.

[14] Cfr. Ermanno Pavesi, «Alle origini dello spiritismo: Franz Anton Mesmer e il "magnetismo animale"», in Massimo Introvigne (a cura di), *Lo spiritismo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1989, pp. 97-119.

[15] Cfr. Ermanno Pavesi, «Reincarnazione e ricordo delle vite passate: la posizione dello psichiatra», in Massimo Introvigne (a cura di), *La sfida della reincarnazione*, Effedieffe, Milano 1993, pp. 123-159.

siasmo, di personalità «alternate», doppie e triple – non di rado lasciandosi ingannare da semplici mistificatori e mistificatrici – e a esplorare l'ipnotismo, spiegando i fenomeni talora in modo puramente materialistico, altre volte accettando alcune delle premesse della parapsicologia e dello spiritismo[16].

Su questa scena – al termine di un itinerario che va precisamente «da Mesmer a Freud»[17] – fa irruzione, appunto, la psicoanalisi. Ma Freud era stato in Francia e conosceva bene la letteratura sui rapporti fra isteria, possessione diabolica, spiritismo e occultismo. Negli anni 1895-1896 – dopo avere studiato diciotto pazienti isteriche – Freud ritenne di essere pervenuto a una nuova spiegazione dell'isteria. Nel corso dell'analisi lo psichiatra viennese riteneva di avere fatto quattro principali scoperte: a) l'isteria derivava da ricordi traumatici rimossi; b) il trauma aveva spesso carattere sessuale, o con «seduzione» della paziente in giovane età, in genere da parte del padre o di un parente, con frequenti violenze carnali e perversioni di carattere sadico; c) le pazienti opponevano un'estrema resistenza al recupero di questi ricordi; d) ma finalmente la discesa nell'inconscio permetteva di spezzare le barriere artificialmente costruite per isolare il ricordo traumatico e di condurre la paziente alla guarigione. Con la sua teoria della «seduzione», Freud riteneva in quegli anni di avere dato un contributo decisivo alle ricerche sull'isteria. Nei mesi successivi – dalla fine del 1896 all'ottobre 1897 – successe però qualche cosa di inatteso. Continuando l'analisi, le pazienti di Freud cominciavano – a proposito dei loro traumi giovanili rimossi – a fornire particolari sempre più orripilanti. Emergevano torture, cannibalismo, riti satanici: in una parola tutto l'armamentario del satanismo e del «sabba delle streghe». Nella corrispondenza dal gennaio all'ottobre 1897 con l'amico Wilhelm Fliess, vediamo Freud dapprima entusiasmarsi per queste scoperte – anche se, naturalmente, non crede affatto che alle sue pazienti sia apparso, come alcune di esse dicono, il Diavolo –, poi manifestarsi sempre più scettico e infine nel mese di ottobre gettare la spugna. Freud si è convinto, e lo confessa a Fliess, che i racconti delle sue pazienti sui riti satanici a cui molti anni prima sarebbero state costrette a partecipare non corrispondono a fatti storici che si sono davvero verificati, ma a semplici fantasie. Tuttavia – se sono fantasie i riti satanici – possono non avere realtà

[16] Ricostruisce questa storia, nel contesto francese, J. Carroy, *op. cit.*
[17] Cfr. da ultimo Adam Crabtree, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*, Yale University Press, New Haven (Connecticut)-Londra 1993, oltre agli scritti citati di E. Pavesi.

fattuale anche gli altri ricordi sulla violenza carnale, l'incesto e gli abusi sessuali. Freud abbandona quindi la teoria della «seduzione», e si dedica da allora a seguire un'altra pista, quella secondo cui i disturbi isterici derivano da conflitti interni all'inconscio e non principalmente da episodi traumatici esterni. Questa svolta sarà determinante per il futuro della psicoanalisi[18]. La psicoanalisi di Freud da una parte e la psichiatria su base biologica dall'altra a poco a poco confinarono nel dimenticatoio sia i ricordi – o le fantasie – di violenze sataniche subìte nell'infanzia, sia la stessa idea delle personalità multiple nate come risultato di un trauma, e questo disturbo venne «considerato più o meno estinto» per lunghi decenni[19].

Nel 1954 due ipnoterapisti non particolarmente noti, C. Thigpen e H. Cleckley, pubblicarono su una rivista specializzata un articolo intitolato *Un caso di personalità multipla*[20], in cui presentavano le vicende cliniche di una donna, «Eve White» (C. Sizemore), che aveva sviluppato tre personalità distinte. Il caso suscitò interesse – ne venne tratto nel 1957 un volume[21] – non solo (e non tanto) presso la comunità scientifica, ma

[18] Su tutta la vicenda cfr. S. Mulhern, «Souvenirs de sabbats au XX^e^ siècle», cit.; Eadem, «The Demonization of Psychopathology», in J.-B. Martin – M. Introvigne (a cura di), *Le Défi magique. II. Satanisme, sorcellerie*, cit., pp. 65-84; Ermanno Pavesi, «Le Concept du démoniaque chez Sigmund Freud et Carl Gustav Jung», *ibid.*, pp. 331-340. Per la corrispondenza di Freud con Fliess cfr. Sigmund Freud, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, 1887-1902*, tr. it., 2ª ed. riveduta, Boringhieri, Torino 1968. Sander L. Gilman (*The Case of Sigmund Freud. Medicine and Identity in the Fin de siècle*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora-Londra 1993) ha avanzato l'ipotesi secondo cui Freud, ebreo, aveva inizialmente accolto con interesse l'idea secondo cui gli abusi sessuali «rituali» sarebbero diffusissimi, nell'ambito di un suo più generale tentativo, peraltro non sempre consapevole, di dimostrare che i crimini (compresi quelli «rituali») che l'antisemitismo dilagante rimproverava agli ebrei, nella misura in cui erano reali, corrispondevano a caratteristiche e deviazioni che non erano specificamente ebraiche ma universali, diffuse presso tutte le razze e le etnie. Al contrario – con una interpretazione psicoanalitica – P.C. Vitz, *op. cit.*, pp. 129-171, ha visto in Freud insieme una paradossale identificazione con il Diavolo e l'Anticristo e una segreta attrazione verso il cattolicesimo (in cui Vitz sospetta che Freud potesse essere stato battezzato segretamente da bambino dalla sua bambinaia cattolica, Resi Wittek: *ibid.*, pp. 17-20).

[19] C.A. Ross, *Multiple Personality Disorder. Diagnosis, Clinical Features, and Treatment*, Wiley, New York 1989, p. 3.

[20] C. Thigpen – H. Cleckley, «A Case of Multiple Personality», «*The Journal of Abnormal and Social Psychocology*», vol. 49 (1954), pp. 135-151.

[21] C. Thigpen – H. Cleckley, *The Three Faces of Eve*, McGraw-Hill, New York 1957. «Eve» ha raccontato in prima persona la sua storia in C.C. Sizemore, con E.S. Pintillo, *I'm Eve*, Doubleday, Garden City (New York) 1977.

soprattutto presso il grande pubblico: il libro *I tre volti di Eve* divenne rapidamente un film di Hollywood. Il film, del 1957, provocò un'autentica corsa di pazienti da ogni parte degli Stati Uniti verso i due ipnoterapisti che avevano curato «Eve». Thigpen e Cleckley considerarono queste nuove pazienti come simulatrici più o meno consapevoli, condizionate dal film o talora da esperienze nel mondo dello spiritismo e dell'occulto. Tuttavia alcuni psichiatri – sulla scia di un'ondata anti-freudiana – cominciarono a prendere sul serio il MPD. Fra i quattordici casi clinici riferiti nel periodo 1944-1969, sei derivavano dalla stessa psicoterapista, Cornelia Wilbur[22]. La Wilbur avrebbe avuto una responsabilità decisiva per riproporre alla pubblica attenzione l'idea – che, come abbiamo visto, era stata respinta da Freud – secondo cui traumi indotti da abusi sessuali realmente subìti nell'infanzia sarebbero all'origine del MPD. Negli anni 1970 il dottor Ralph B. Allison iniziò a pubblicare una *newsletter* intitolata «*Memos in Multiplicity*», che tuttavia aveva soltanto trecento abbonati. L'ambiente ufficiale della psichiatria rimaneva circospetto, e quando Cornelia Wilbur sottopose alla stampa specializzata articoli che parlavano di un caso straordinario di personalità multipla che derivava da abusi sessuali subìti nell'infanzia, «Sybil», le riviste scientifiche rifiutarono di pubblicarli. La Wilbur si rivolse allora a una giornalista, Flora Schreiber, che descrisse le avventure di «Sybil» in termini divulgativi[23], e fece nuovamente centro a Hollywood. Il film *Sybil*, ironicamente, presentava nel ruolo della terapista – la dottoressa Wilbur – la stessa attrice che aveva interpretato la paziente, «Eve», ne *I tre volti di Eve* di quasi vent'anni prima. Il film provocò una nuova ondata di casi di MPD e, questa volta, almeno alcuni psichiatri erano pronti a prenderli assolutamente sul serio. Cornelia Wilbur accoglieva i suoi pazienti presso il Dipartimento di Psichiatria dell'Università del Kentucky dove lavorava con il dottor Arnold M. Ludwig, un veterano del movimento anti-sette che aveva sostenuto con vigore la teoria secondo cui i «nuovi culti» praticano il «lavaggio del cervello»[24]. Ludwig cominciava a porsi il quesito se i pazienti che presentavano due, tre e qualche volta anche una dozzina o più di diverse personalità – ciascuna capace di parlare con una voce diversa, e con difficoltà di comunicazione con le altre – non fossero vittima soltanto di abusi sessuali generici, ma avessero subìto il «lavaggio

[22] C.S. North – J.M. Ryall – D.A. Ricci – R.D. Wetzel, *op. cit.*, p. 11.
[23] Flora Schreiber, *Sybil*, Henry Regnery, Chicago 1973.
[24] Cfr. Arnold M. Ludwig, «Altered States of Consciousness», «*Archives of General Psychiatry*», vol. 15 (1966), pp. 225-234.

del cervello» da parte di «culti» di tipo magico-sessuale e anche francamente satanico.

Negli anni 1970 i casi di MPD diventarono parecchie centinaia e nel 1980 – dopo un'efficace opera di *lobby* – il MPD venne accolto nel manuale diagnostico *DSM-III* della American Psychiatric Association[25]. Questo significava che, a partire dal 1980, il trattamento per MPD doveva essere accettato dagli ospedali pubblici e poteva essere rimborsato dalle assicurazioni. Nello stesso anno – il 1980 – veniva pubblicato, come sappiamo, *Michelle Remembers*. Il MPD e il ricordo di rituali satanici potevano così incontrarsi, e qualche decina di terapisti negli Stati Uniti e in Canada cominciarono a riferire casi di MPD indotti da traumi che derivavano da violenze e torture subìte nell'infanzia da parte di gruppi satanisti come quelli descritti da Michelle. Perché potesse verificarsi – come poi avvenne – un'autentica epidemia di MPD a sfondo satanico, occorreva tuttavia che gli psichiatri e gli psicologi disposti a credere alla realtà fattuale degli abusi rituali denunciati dai pazienti trovassero degli alleati in movimenti socialmente significativi. Da una parte emerse un'alleanza con frange consistenti del movimento femminista, secondo cui Freud – maschilista inguaribile – si sarebbe rifiutato di credere alle sue pazienti, insabbiando così una promettente inchiesta sul satanismo a causa dei suoi pregiudizi contro le donne «isteriche». Molte femministe, impegnate in una campagna perché la società prestasse maggiore attenzione alla violenza carnale e all'incesto, aderirono entusiasticamente alla tesi secondo cui centinaia di culti satanici tramavano nell'ombra per abusare selvaggiamente di migliaia di bambine[26]. L'alleato più importante doveva però rivelarsi il movimento anti-sette. Nel 1984 il dottor Bennett Braun aveva organizzato a Chicago la prima conferenza internazionale sul MPD, ed era stata fondata un'associazione chiamata International Society for the Study of Multiple Personality Disorder and Dissociation. Fin dai primi incontri non erano mancati accenni ai culti satanici, e nel 1986 un esponente del movimento anti-sette Cult Awareness Network, J. Holland, venne invitato al congresso annuale di Chicago. L'episodio rap-

[25] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3ª ed., American Psychiatric Association, Washington D.C. 1980.

[26] Per una ricostruzione in chiave politica dei rapporti fra MPD e femminismo, da un punto di vista favorevole alle tesi femministe (e critico della paradossale tesi «postmodernista» secondo cui il MPD confermerebbe che una personalità umana unitaria, in ultima analisi, non esiste) cfr. James M. Glass, *Shattered Selves. Multiple Personality in a Postmodern World*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1993.

presentava, in un certo senso, il raccordo ufficiale fra i terapisti del MPD e il movimento anti-sette: Holland metteva insieme i racconti di rituali satanici – che secondo i partecipanti a quel congresso emergevano dal venticinque per cento dei loro pazienti – e li interpretava alla luce del modello della «setta» tipico del suo movimento, incentrato sulle idee della «programmazione» e del «lavaggio del cervello». Il raccordo permetteva un ulteriore passaggio nella spiegazione del MPD: la dissociazione delle personalità non nasce sempre e soltanto – si cominciava a sostenere – come difesa *spontanea* della vittima nei confronti di un trauma troppo orribile da sopportare, ma può essere *indotta* e *programmata* dai culti satanici perché le vittime non ricordino le violenze a cui sono state sottoposte, ovvero le ricordino in modo così contorto e bizzarro da non essere credute dalla cultura dominante[27].

Attraverso il collegamento con il movimento anti-sette – che dal canto suo, come abbiamo accennato, aveva ottime ragioni per spostare la sua attenzione principale sul satanismo[28] – l'idea del MPD come spia delle attività di un culto satanico diventa estremamente popolare. Se ne impadroniscono i mezzi di comunicazione di massa: i «sopravvissuti» (*survivors*) agli abusi satanici fanno la loro apparizione nei *talk shows* delle televisioni commerciali e raccontano la loro storia in volumi a grande tiratura. Alla fine degli anni 1980 un medico, Robert S. Mayer, comincia a riunire le storie di molti pazienti «multipli»[29], raccogliendo poi i particolari più raccappriccianti dei rituali satanici – completi di sacrifici umani e di cannibalismo – a cui avrebbero assistito nell'infanzia in un volume del 1991[30]; entrambi i libri vengono poi diffusi anche in edizioni tascabili. I volumi di *survivors* desiderosi e perfino ansiosi di raccontare la loro storia di abusi satanici al mondo sono ormai numerosi[31]. Il numero dei casi di MPD è salito fino a diventare, secondo la letteratura medica, una vera «epidemia»[32], con migliaia di casi negli Stati Uniti e in Canada e i primi casi in

[27] Cfr. sul punto S. Mulhern, «The Demonization of Psychopathology», *cit.*
[28] Cfr. pure David G. Bromley, «The Social Construction of Subversion. A Comparison of Anti-Religious and Anti-Satanic Cult Narratives», in Anson D. Shupe – David G. Bromley (a cura di), *The Anti-Cult Movement: An International Perspective*, Garland, New York-Londra 1994.
[29] Robert S. Mayer, *Through Shattered Minds*, Doubleday, New York 1988.
[30] Robert S. Mayer, *Satan's Children*, G.P. Putnam's Sons, New York 1991.
[31] Non mancano opere in cui a parlare è il terapista: cfr. per esempio Gail Carr Feldman, *Lessons in Evil, Lessons from the Light. A True Story of Satanic Abuse and Spiritual Healing*, Crown, New York 1993.
[32] C.S. North – J.M. Ryall – D.A. Ricci – R.D. Wetzel, *op. cit.*, p. 13.

Europa e in Australia. Ma siamo appena agli inizi, ci assicurano specialisti del MPD come C.A. Ross: la maggioranza dei «multipli» e dei *survivors* non sanno di esserlo e si riveleranno soltanto sotto ipnosi, sul lettino dello psichiatra. Secondo Ross[33] «nell'anno Duemila gli psichiatri che non hanno mai diagnosticato un caso di MPD saranno guardati con sospetto»[34], e si può stimare, in particolare, che il cinque per cento delle prostitute e il cinquanta per cento delle spogliarelliste soffrano di MPD. La grande maggioranza si sarebbe dedicata a queste professioni proprio come reazione a traumi di natura sessuale (nella maggioranza dei casi nel quadro di rituali satanici) subìti nell'infanzia. Alle conferenze di Chicago, insieme ai terapisti, alla fine degli anni 1980 si esprimevano sempre più spesso i *survivors*, riuniti in associazioni per cui vengono pubblicate specifiche riviste, come «*Beyond Survival*», diretta dal giornalista Craig Lockwood[35] e «*Reaching Out*», promossa da una *survivor* che firma con lo pseudonimo di Margaret Smith[36]. Per dare un'idea dei particolari raccapriccianti riferiti in questa letteratura non basterebbe un volume: potenti culti satanici, guidati da figure socialmente insospettabili (giudici, avvocati, pastori delle Chiese maggioritarie, uomini politici), a cui i bambini sono consegnati in genere dai loro stessi genitori, li obbligano sistematicamente a partecipare a ripetuti sacrifici umani, subire violenze sessuali di tutti i generi, bere sperma e urina e mangiare escrementi, accoppiarsi con animali e poi sacrificarli. Molte *survivors* ricordano anche di essere state *breeders*, cioè «produttrici» di bambini per i culti, la cui nascita non viene poi denunciata all'anagrafe in modo da poterli sacrificare a Satana senza correre troppi rischi. In realtà, tuttavia, il lettore che ci ha seguito finora troverà poco di nuovo nei volumi dei *survivors*: in gran parte quanto raccontano formava già la parte più piccante di volumi di un secolo fa come il *Diable* e, ancora prima, dei resoconti dei più tardi processi di stregoneria. Curiosamente il movimento anti-satanista che crede ai *survivors* non nega affatto questi precedenti. Anzi, sostiene che un *network* interna-

[33] C.A. Ross, «Epidemiology of Multiple Personality Disorder and Dissociation», *Psychiatric Clinics of North America*, vol. 14 (1991), pp. 503-517.

[34] C.A. Ross, *Multiple Personality Disorder. Diagnosis, Clinical Features, and Treatment*, cit., p. 77. Non è sorprendente che anche un *thriller* di successo sia stato incentrato intorno a un caso di MPD: Leonard Simon, *Dissociated States*, Penguin, Londra 1993.

[35] Cfr. il suo volume *Other Altars. Roots and Reality of Cultic and Satanic Ritual Abuse and Multiple Personality Disorder*, CompCare Publishers, Minneapolis (Minnesota) 1993.

[36] Cfr. il suo volume *Ritual Abuse. What it is, why it happens, and how to help*, Harper SanFrancisco, San Francisco 1993.

zionale di satanisti non può essere nato dall'oggi al domani. Al contrario molti satanisti sarebbero «multigenerazionali» e si sarebbero trasmessi il satanismo di padre in figlio – o di madre in figlia – per secoli, forse per millenni. I culti satanici sarebbero antichissimi, ma soltanto la psicoterapia moderna avrebbe fornito gli strumenti «scientifici» per scoprirli. Purtroppo i *survivors*, i giornalisti e gli psichiatri non sono necessariamente esperti di storia dei movimenti religiosi e dell'occultismo. Quando cercano di collegare le storie degli attuali *survivors* agli antichi gnostici[37], alla stregoneria, alla La Voisin, a Boullan, Huysmans o Crowley[38], le fonti citate sono in genere di seconda o terza mano, e l'analisi storico-sociologica di vicende che – come abbiamo visto – sono in realtà ambigue e complicate appare pressoché inesistente. Di più: questa letteratura contemporanea, più spesso di quanto non si creda, va a cercare elementi di comparazione con il satanismo dei nostri giorni nel magazzino – ancora in uso, e noto anche negli Stati Uniti – costituito dal *Diable* e da Taxil. Così non c'è da stupirsi se i *survivors* ci assicurano che «abusi rituali» di adulti e di bambini sono stati perpetrati nelle logge massoniche sotto la guida di Albert Pike[39], e se qualcuno rintraccia i precedenti di una tradizione satanista «multigenerazionale» nelle famiglie dei leader mormoni dell'epoca della poligamia e di Brigham Young, già accusati di satanismo nel *Diable*[40]. Stupisce di più leggere in un testo presentato come scientifico, e definito «professionale» dalla presidentessa dell'American Society of Clini-

[37] Sally Hill – Jean Goodwin, «Satanism: Similarities between Patient Accounts and Pre-Inquisition Historical Sources», «*Dissociation: Progress in the Dissociative Disorders*», vol. 2, n. 1 (1989), pp. 39-42.
[38] Cfr. Jerry Johnston, *The Edge of Evil. The Rise of Satanism in North America*, Word Publishing, Dallas 1989; Tim Tate, *Children for the Devil. Ritual Abuse and Satanic Crime*, Methuen, Londra 1991, e Andrew Boyd, *Blasphemous Rumours. Is Satanic Ritual Abuse Fact of Fantasy? An Investigation*, Fount, Londra 1991 (due volumi decisivi per il trasferimento delle tesi anti-sataniste dagli Stati Uniti all'Inghilterra); Dominique Cellura, *Les Cultes de l'enfer. Le diable parmi nous*, Spengler, Parigi 1993 (che tenta la stessa operazione con riferimento alla Francia); C. Lockwood, *op. cit.*; M. Smith, *op. cit.*; Martin H. Katchen, «The History of Satanic Religions», in David K. Sakheim – Susan E. Devine (a cura di), *Out of Darkness. Exploring Satanism and Ritual Abuse*, Lexington, New York 1992, pp. 1-19; Idem – David K. Sakheim, «Satanic Beliefs and Practices», *ibid.*, pp. 21-39.
[39] M. Smith, *op. cit.*, pp. 137-139; M.H. Katchen, *op. cit.*, p. 10.
[40] Sono queste le opinioni della specialista di genealogia Linda Walker, su cui cfr. C. Lockwood, *op. cit.*, pp. 118-120; cfr. pure l'opera di due noti esponenti anti-mormoni, Jerald Tanner – Sandra Tanner, *Satanic Ritual Abuse and Mormonism*, Utah Lighthouse Ministry, Salt Lake City 1992.

cal Hypnosis, che «negli anni 1830 (*sic*) emersero denunzie di riti satanici condotti come parte della massoneria a Charleston, nella Carolina del Sud»[41]. Il rimando – trascritto secondo le buone regole accademiche del *Chicago Manual of Style* – è a un volume identificato come «*Vaughan 1990*». Il rinvio – per incredibile che possa sembrare – è a *Diana* Vaughan, le cui «*Memorie di una ex-palladista*» sono state ripubblicate nel 1990, tradotte in inglese, da un'organizzazione di Chicago chiamata Voices in Action che raccoglie *survivors* e loro sostenitori[42]. Questi episodi gettano qualche sospetto non soltanto sulle fonti del *network* che sostiene i *survivors*, ma sulle fonti delle storie dei *survivors* medesimi. Queste storie, infatti, non emergono semplicemente dal nulla. Già casi di MPD come quello di «Sybil» erano stati messi in discussione quando si era saputo che le loro protagoniste, prima di «confessarsi» per iscritto, avevano letto numerosi libri[43]. Così non ci si può astenere dal porre qualche quesito sulle fonti quando in una tesi di laurea un poco particolare discussa presso la Southern Illinois University a Carbondale, nel 1992, Ann-Marie Germain – che si presenta lei stessa come una *survivor* – discute i legami fra satanismo e massoneria. La Germain assicura che si tratta di ricordi emersi nel corso della psicoterapia (e di qualche confessione del padre massone, che l'avrebbe condotta nel «tempio» massonico, dove i massoni «celebrano rituali [satanici, appunto] che non possono celebrare nella semplice loggia»)[44], ma le sue storie ricordano irresistibilmente il dottor Bataille e due secoli di letteratura anti-massonica. D'altro canto, secondo la *survivor* Margareth Smith, negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione del suo volume (che è del 1993), «il 67% dei *survivors* affermano che i responsabili degli abusi rituali che hanno subìto erano membri di società segrete o fraternità di tipo massonico. Il 33% hanno dichiarato che i membri della loro stessa famiglia responsabili dell'abuso erano massoni»[45].

[41] M.H. Katchen, *op. cit.*, p. 10.

[42] Diana Vaughan, *Memoirs of an ex-Palladist*, tr. ingl., Voices in Action, Chicago 1990.

[43] «Sybil aveva speso parecchio tempo in una biblioteca universitaria di psicologia dove aveva letto molti libri di psichiatria e storie di casi simili» (C.S. North – E.M. Ryall – D.E. Ricci – R.D. Wetzel, *op. cit.*, p. 150).

[44] Ann-Marie Germain, *Ritual Abuse: Its Effects and the Process of Recovery Using Self-Help Methods and Resources, and Focusing on the Spiritual Aspect of Damage and Recovery*, tesi di laurea, Southern Illinois University at Carbondale, Carbondale (Illinois) 1992, p. 227.

[45] M. Smith, *op. cit.*, p. 138. Si deve sempre ricordare che «abuso rituale» è un'etichetta generale che, in questo genere di letteratura, copre comportamenti che vanno dalla violenza carnale fino al sacrificio umano e al cannibalismo.

Per quanto riguarda i mormoni, nello Stato americano dove costituiscono la maggioranza della popolazione – lo Utah – nel 1991 trentadue terapisti riferivano di avere curato 360 diversi *survivors* che avevano subìto «abusi rituali» satanici. Di fronte alla reazione degli scettici, nel 1992, 66 terapisti dello Utah protestavano affermando a gran voce che i «crimini rituali» raccontati dai loro pazienti hanno certamente una «base fattuale»; nello stesso anno venne pubblicato il rapporto della *task force* che il governatore dello Utah aveva organizzato nel 1990 per studiare il problema dell'«abuso rituale», largamente guidata da terapisti disposti a credere ai *survivors*[46]. La specificità dei casi dello Utah deriva dal fatto che i *survivors* raccontano spesso di avere subìto torture sessuali nel corso di una «cerimonia del tempio nera» che starebbe alla cerimonia del tempio mormone come la Messa nera sta alla Messa cattolica. Questi resoconti sono emersi in un momento in cui il contro-mormonismo post-razionalista tipico di un certo fondamentalismo protestante stava accusando la Chiesa mormone – riprendendo antiche (quanto assurde) accuse ottocentesche – di praticare il satanismo nei suoi templi[47]. Per questi nemici del mormonismo – che erano andati ancora una volta a ripescare, senza troppo confessarlo, il *Diable*[48] – i terapisti laici apportavano un'importante conferma di quanto avevano sempre sospettato: nei templi mormoni si celebravano per davvero cerimonie sataniche[49]. Ma c'è di più: la stessa Chiesa mormone – forse senza chiedersi quanto, nelle storie dei *survivors*, veniva da una vecchia letteratura anti-mormone, e credendo a terapisti mormoni che curano *survivors* – ha confermato che l'«abuso rituale» si verifica purtroppo negli edifici sacri del mormonismo, e che

[46] Cfr. *Report of Utah State Task Force on Ritual Abuse*, Salt Lake City 1992. Su questi episodi – dal punto di vista di terapisti dello Utah che credono ai *survivors* – cfr. Noemi P. Mattis – Elouise M. Bell, «Ritual Abuse», in Anne L. Horton – P. Kent Harrison – Barry L. Johnson (a cura di), *Confronting Abuse*, Deseret Book Company, Salt Lake City 1993, pp. 180-200.

[47] Su queste accuse cfr. i miei «Quand le diable se fait Mormon. Le Mormonisme comme complot diabolique: l'affaire Schnoebelen», «*Politica Hermetica*», 6 (1992), pp. 36-56, e «The Devil Makers: Contemporary Evangelical Fundamentalist Anti-Mormonism», *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, vol. 27, n. 1, primavera 1994, pp. 153-169.

[48] Cfr. *ibid.* per tutti i riferimenti.

[49] Cfr. J. Tanner – S. Tanner, *op. cit.*, dove i coniugi Tanner sono perplessi perché, in quanto esponenti della versione «razionalista» del contro-mormonismo protestante, avevano sempre considerato fantasiose le accuse di satanismo rivolte alla Chiesa mormone; d'altro canto, si percepisce che anche a loro sembra troppo bella l'opportunità di utilizzare contro il mormonismo le testimonianze di terapisti esplicitamente non religiosi e qualche volta, addirittura, mormoni.

la Chiesa non deve negare questi episodi ma combatterli con ogni misura appropriata. Il 19 luglio 1990 il vescovo Glenn L. Pace – una delle «autorità generali» – della Chiesa mormone – ha preparato un memorandum su questo tema a circolazione interna, che nel 1991 è stato tuttavia pubblicato da anti-mormoni e la cui autenticità non è stata contestata dalla Chiesa[50]. Nel 1991 l'autorità suprema della Chiesa mormone, la Prima Presidenza, ha pubblicato una lettera in cui, a proposito delle «attività di persone che partecipano a pratiche rituali che comprendono forme di cosiddetto satanismo», ha espresso «amore e preoccupazione per le vittime innocenti che sono state sottoposte a queste pratiche da una congiura di uomini e donne» dediti ad «attività che si collocano fra le "opere dell'oscurità" menzionate nelle scritture»[51]. L'impostazione di un volume pubblicato nel 1993 dalla casa editrice della Chiesa mormone segue una linea di totale fiducia nella veridicità fattuale dei resoconti dei *survivors*: i culti satanici segreti esistono anche fra i mormoni, ma del resto le scritture sacre del mormonismo li avevano previsti e la Chiesa mormone (lungi dal promuoverli o tollerarli) offre un cammino spirituale che permette una via d'uscita[52].

Naturalmente nell'Ottocento la polemica contro le spiritualità «estranee» alla tradizione americana andava, negli Stati Uniti, al di là dei nemici indicati dal *Diable* e coinvolgeva, accanto ai massoni e ai mormoni, anche i cattolici. E infatti medici che hanno frequentato l'ambiente anti-satanista ma che nello stesso tempo appartengono a una subcultura fondamentalista ancora oggi ferocemente ostile alla Chiesa cattolica non hanno faticato a trovare dei *survivors* disponibili a sostenere un coinvolgimento cattolico, ai massimi livelli, nel complotto satanico internazionale. In una

[50] Glenn L. Pace, «Memorandum», ora riprodotto in J. Tanner – S. Tanner, *op. cit.*, pp. 1-12. Il memorandum non è mai stato pubblicato ufficialmente dalla Chiesa mormone: una raccolta di documenti della Chiesa mormone su problemi attuali pubblicata (non ufficialmente) da una casa editrice mormone è infatti costretta a citarlo dalla rivista dei Tanner, il *Salt Lake City Messenger*: cfr. R. Clayton Brough, *Teachings of the Prophets. Statements of LDS Leaders on Contemporary Issues*, Horizon, Bountiful (Utah) 1993, p. 22. Nel memorandum, Pace dichiara di avere incontrato 52 *survivors* adulti e otto bambini, tutti mormoni, di cui 45 «affermano di avere assistito e/o partecipato a sacrifici umani» e la maggioranza soffrono di MPD.

[51] First Presidency, *Statement On Evil Practices And The Occult*, lettera del 18 settembre 1991, in R.C.Brough, *op.cit.*, p. 80.

[52] N.P. Mattis – E.M. Bell, *op. cit.*, dove ci si preoccupa più di criticare i sociologi che negano la realtà fattuale dei racconti dei *survivors* che non di rispondere agli anti-mormoni secondo cui *tutto* il mormonismo sarebbe «satanico».

trasmissione televisiva di Geraldo Rivera – popolare negli Stati Uniti come Maurizio Costanzo in Italia, e che ha abbracciato con entusiasmo la caccia ai satanisti[53] – milioni di telespettatori hanno potuto ascoltare nel 1987 la dottoressa Rebecca Brown e la *survivor* da lei curata, «Elaine», che ha affermato senza mezzi termini che «lo scopo degli adoratori di Satana è ultimamente quello di controllare il mondo intero»[54]. Con la testimonianza di «Elaine», la Brown ha pubblicato un volume[55], seguito da due ulteriori opere[56] e da numerosi articoli e conferenze, in cui si sostiene fra l'altro che «Elaine» avrebbe «sposato» il Diavolo in una chiesa presbiteriana e avrebbe poi seguito Satana – che si sposta a bordo di un aereo personale (forse per non dare troppo nell'occhio volando) – nientemeno che in Vaticano, dove sarebbe stata presentata al Papa Paolo VI, egli stesso – beninteso – buon amico di Satana e membro del complotto satanista internazionale[57]. «Elaine» si chiama in realtà Edna Moses, e la dottoressa Rebecca Brown ha assunto questo nome dopo avere abbandonato quello di Ruth Bailey, sotto il quale era stata espulsa dall'Ordine dei Medici dello Stato dell'Indiana nel 1984 per avere prescritto ai suoi pazienti dosi pericolose di Demerol, trascinata dalle sue stesse «manie demoniache e schizofrenia paranoide»[58]. Successivamente Rebecca Brown non è mai stata riammessa in alcun Ordine dei Medici americano, e oggi si guadagna da vivere come anti-satanista a tempo pieno.

Nonostante l'estrema varietà di racconti sulla grande cospirazione diabolica internazionale (con occasionali ramificazioni massoniche, mormoni e cattoliche) di cui si sono mostrati capaci, i *survivors* non sarebbero forse stati sufficienti a scatenare una caccia ai satanisti che si è protratta

[53] Rivera è anche l'autore della prefazione all'*op. cit.* di J. Johnston, p. 11.
[54] «Geraldo», *Satanic Cults and Children*, 19 novembre 1987, Transcript n. 206, Journal Graphics Inc., New York 1988, p. 7.
[55] Rebecca Brown, *He Came to Set the Captives Free*, Chick Publications, Chino (California) 1986 (2ª ed.: Whitaker House, Springdale [Pennsylvania] 1992).
[56] Rebecca Brown, *Prepare for War*, Chick Publications, Chino 1987 (2ª ed.: Whitaker House, Springdale 1992); Ead., *Becoming A Vessel of Honor*, Chick Publications, Chino 1990 (2ª ed.: Whitaker House, Springdale 1992).
[57] Cfr. Mike Hertenstein – Jon Trott, *Selling Satan. The Tragic History of Mike Warnke*, Cornerstone Press, Chicago 1993, p. 271.
[58] Cfr. *ibid.*; «*Indianapolis News*», 16-18 marzo 1984; G. Richard Fisher – Paul R. Blizard – M. Kurt Goedelman, «Drugs, Demons and Delusions», «*The Quarterly Journal*», vol. 9, n. 4, ottobre-dicembre 1989, pp. 1 e 8-15. «*The Quarterly Journal*» è l'organo del movimento evangelico «contro le sette» Personal Freedom Outreach, di St. Louis.

almeno per un decennio. Una seconda ondata di casi era destinata a venire a confermare le storie dei *survivors*. Questi ultimi raccontavano orrendi abusi rituali nei confronti di bambini, ma se ne ricordavano dopo venti o trent'anni, rendendo praticamente impossibile qualunque verifica concreta. Era normale che qualcuno cominciasse a chiedersi se non era possibile «salvare» qualche bambino e bambina identificando gli abusi *subito*, mentre avvenivano, e sottraendo così i piccoli ai culti satanici. È importante notare qui che è sbagliato assimilare troppo rapidamente i casi dei bambini che si dichiarano vittime di abusi satanici ai casi degli adulti che li ricordano dopo diversi decenni. Mentre – infatti – molti psichiatri mettono in dubbio l'affidabilità di *tutti* i racconti dei *survivors* e del metodo stesso utilizzato da alcuni terapisti per far ricostruire ai loro pazienti, in genere sotto ipnosi, episodi reali o presunti di molti anni prima, nessuno dubita che l'abuso sessuale dei bambini sia un fenomeno tragicamente diffuso e che i loro resoconti di questi abusi, quando emergono, vadano presi assolutamente sul serio. A partire dal 1983 – tre anni dopo *Michelle Remembers* – alcuni bambini, sotto la guida di terapisti che già credevano alle storie dei *survivors*, hanno cominciato a introdurre nei resoconti di abusi sessuali di cui sarebbero stati vittime soprattutto presso asili nido (e, più raramente, in casa nelle loro stesse famiglie) elementi di culto satanico. Scene di torture sessuali ai limiti del concepibile, di sacrificio umano e di cannibalismo – e anche qualche apparizione del Demonio – sono state descritte da bambini quasi sempre sotto i dieci anni in luoghi apparentemente rispettabili, come asili di lusso per i bambini della buona borghesia americana e perfino chiese di diverse denominazioni. Un asilo nido di lusso era appunto la McMartin Preschool, gestita dalla famiglia McMartin Buckey a Manhattan Beach, un sobborgo elegante di Los Angeles, teatro nel 1983 del primo grande caso di abuso sessuale satanico di bambini. In quell'anno la madre di un allievo di due anni dell'asilo McMartin, Judy Johnson, denuncia alla polizia i suoi sospetti di molestie sessuali sul figlio ad opera di Raymond Buckey, nipote della fondatrice dell'asilo. Come risultato la polizia arresta Buckey e diffonde una circolare a tutti i genitori degli allievi attuali o passati della McMartin Preschool chiedendo di riferire incidenti simili. Il risultato – non difficile da prevedere – è un panico di massa, con decine e poi centinaia di bambini (alla fine saranno 350) che si affermano vittime di abusi sessuali da parte di quasi tutto il personale della scuola (compresa la fondatrice, Virginia McMartin, che nel 1983 aveva 77 anni, e la figlia Peggy McMartin Buckey che ne aveva 57). Le autorità avviano i bambini al Children's Institute International, dove vengono esaminati e indotti a raccontare le loro storie da una terapista, Kay

Mac Farlane, che conosce le storie dei *survivors* e ci crede. Ben presto emergono nei racconti dei bambini scene di satanismo, necrofilia, sacrifici umani a Satana. Ne nasce il processo penale più lungo e costoso dell'intera storia giudiziaria degli Stati Uniti, durato sei anni (dal 1984 al 1990) con un costo per l'erario americano di oltre sedici milioni di dollari. Per tutti questi anni – un'enormità, in un paese in cui la giustizia è certamente più rapida che in Italia – il caso McMartin ha occupato spesso le prime pagine dei giornali, anche se – a poco a poco – le accuse contro tutti gli imputati sono cadute e alla fine, nel 1990, è rimasto (come alle origini, nel 1983) un solo imputato: Raymond Buckey. Anche Buckey nel suo secondo e ultimo processo si è trovato di fronte a una giuria divisa in parti esattamente uguali fra chi lo credeva colpevole e chi innocente, ed è stato quindi – secondo la legge americana – assolto. Metà dei giurati aveva creduto ancora una volta alla tesi della difesa, secondo cui le storie di abusi sessuali satanici erano state «instillate» nei bambini – alcuni dei quali avevano finito per crederci – dai terapisti attraverso estenuanti interrogatori (a cui erano stati sottoposti bambini di quattro e anche di tre anni) e domande «suggestive». La polemica fra colpevolisti e innocentisti nel caso McMartin è probabilmente destinata a protrarsi per anni[59]. Forse sarebbe stato opportuno distinguere subito fra la possibilità di molestie da par te di Raymond Buckey e l'esistenza di un bizzarro culto satanico internazionale che aveva fatto della McMartin Preschool un suo sinistro avamposto: ma discernere fra i due aspetti del caso, dopo anni di processi, era diventato veramente impossibile.

Il caso McMartin, in ogni caso, servì immediatamente da modello. Tra il 1983 e il 1985 furono denunziati 270 casi di abuso «rituale» di bambini negli Stati Uniti e in Canada[60]. Dieci anni dopo i casi erano ormai migliaia. All'inizio del 1983 uno studio dell'American Bar Association, l'associazione nazionale degli avvocati americani, riferiva che il 27% degli uffici giudiziari nelle contee americane si erano occupati di almeno un caso di abuso sessuale di minori «ritualistico o satanico»[61]. A partire dal

[59] Per una ricostruzione dei fatti in chiave innocentista cfr. Paul Eberle – Shirley Eberle, *The Abuse of Innocence. The McMartin Preschool Trial*, Prometheus Books, Buffalo (New York) 1993. La Prometheus Books è la casa editrice degli «scettici di professione» americani, e pubblica anche materiale anti-sette della corrente che abbiamo chiamato «razionalista».
[60] Cfr. David Finkelhor – Linda M. Williams – Nancy Burns, *Nursery Crimes. Sexual Abuse in Day Care*, Sage, Newbury Park (California) 1988.
[61] Cfr. Jeffrey S. Victor, *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Open Court, Chicago-La Salle (Illinois) 1993, p. 109.

1990 la voga dei casi di abuso «satanico» è stata esportata anche in Inghilterra, dove per qualche mese è stata trattata seriamente dalle autorità giudiziarie e soprattutto dalle assistenti sociali, mentre a partire dal 1991 gli episodi più «scandalosi» sono stati largamente attribuiti – anche dalla grande stampa – all'influsso di conferenze tenute nel 1989 da due «esperti» americani invitati in Inghilterra da gruppi anti-sette, il poliziotto Robert «Jerry» Simandl e la terapista Pamela Klein. Il risultato è stato catastrofico soprattutto per le assistenti sociali: ci si è perfino chiesti se la loro professione deve continuare a esistere, e tre direttori di servizi sociali regionali britannici hanno perso il posto a causa della loro promozione del panico a proposito dell'abuso «rituale» e «satanico» dei bambini[62]. Negli Stati Uniti, invece, fino alla fine degli anni 1980 il numero di casi di abusi «rituali» o «satanici» è andato costantemente aumentando, con episodi famosi come quello di Jordan, nel Minnesota, concluso senza condanne come il caso McMartin. Anche in questo caso le famiglie e coloro che, più in generale, pensano si debba credere ai bambini si sono riuniti in associazioni (di cui la più famosa è Believe the Children, «Credete ai bambini»), che a poco a poco hanno cercato di formare un'alleanza con i movimenti anti-sette. Questi ultimi gruppi si sono tuttavia mostrati più cauti a proposito delle testimonianze dei bambini – che spesso accusano medici e insegnanti, categorie ben rappresentate nei movimenti anti-sette – di quanto non si mostrino a proposito dei *survivors*[63]. Del resto non tutti coloro che credono ai bambini credono anche ai *survivors*, e viceversa, anche se bambini e *survivors* sono ugualmente chiamati a testimoni da chi sostiene l'esistenza di una grande congiura satanista internazionale. Chi non crede ai bambini – in pubblicazioni di questo genere – viene accusato rapidamente di fare parte del complotto satanista o, nel migliore dei casi, di essere al soldo della *lobby* dei pedofili che cerca di

[62] Cfr. sul punto Gary Clapton, *The Satanic Abuse Controversy. Social Workers and the Social Work Press*, University of North London Press, Londra 1993; Philip Jenkins, *Intimate Enemies. Moral Panics in Contemporary Britain*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (New York) 1992.

[63] Come esempio di questa cautela – in un contesto dove peraltro si crede alla realtà degli abusi «satanici» – cfr. Susan J. Kelley, «Ritualistic Abuse of Children in Day-Care Centers», in Michael D. Langone (a cura di), *Recovery from Cults. Help for Victims of Psychological and Spiritual Abuse*, W.W. Norton & Company, New York-Londra 1993, pp. 343-355. Dal 1993 Believe the Children organizza ad Arlington Heights (Illinois) un convegno annuale dedicato all'abuso sessuale e rituale dei bambini, che ha un carattere più «militante» rispetto ai convegni di Chicago sul MPD, anche se in parte i partecipanti sono gli stessi.

far ridurre negli Stati Uniti le pene per le molestie ai bambini[64]. Effettivamente il problema dell'abuso sessuale «rituale» o «satanico» ha finito per interagire con un problema più vasto: si deve sempre e comunque credere ai bambini che denunciano molestie sessuali? Negli Stati Uniti organizzazioni come la False Memory Syndrome Foundation di Philadelphia, l'Institute for Psychological Therapies diretto dal pastore luterano e psicologo Ralph Underwager[65] e VOCAL (che riunisce gli adulti che ritengono di essere stati accusati ingiustamente di molestie sessuali da bambini) si battono perché venga riconosciuto che molto spesso i bambini hanno problemi di «false memorie», vengono manipolati dai terapisti (o da uno dei loro genitori, soprattutto nelle cause di divorzio) ovvero mentono per una varietà di ragioni a proposito di qualunque genere di abuso sessuale anche non «rituale» o «satanico». I loro avversari li accusano di tramare contro i bambini, facendo loro subire una nuova violenza.

Per quanto sia difficile, il problema generale della credibilità dei bambini che accusano adulti di molestie sessuali deve però essere tenuto distinto dal caso specifico delle molestie «rituali» e «sataniche». Per quanto riguarda queste ultime la montagna costituita da diverse *migliaia* di casi portati all'attenzione delle autorità americane nel decennio 1983-1993 ha partorito soltanto un topolino in termini di condanne nei tribunali: secondo il conto più generoso, quello degli stessi anti-satanisti, i casi conclusi con una condanna sarebbero stati tredici[66]. Alcuni di questi casi hanno suscitato del resto perplessità notevoli. Un caso a Lehi, nello Utah, si è verificato

[64] Così C. Lockwood, *op. cit.*

[65] Di cui cfr. Ralph Underwager – Hollida Wakefield, *Accusations of Child Sexual Abuse*, Charles C. Thomas, Springfield (Illinois) 1988; Iidem, *The Real World of Child Interrogations*, Charles C. Thomas, Springfield (Illinois) 1989. Nel 1993 Ralph Underwager si è dimesso dal comitato scientifico della False Memory Syndrome Foundation dopo che un'intervista sua e di sua moglie Hollida Wakefield alla rivista olandese «*Paidika: A Journal of Pedophilia*» (vol. 3, n. 1, inverno 1993, pp. 2-12) aveva suscitato forti polemiche ed era apparsa come una presa di posizione a favore di una «de-criminalizzazione» della pedofilia, almeno in certi casi. Underwager ha dichiarato che «parti dell'intervista possono essere male interpretate lasciando intendere che in certe occasioni egli sia favorevole alla pedofilia, mentre non lo è affatto» («*FMS Foundation Newsletter*», 3 luglio 1993, p. 7). Cfr., per le tesi della False Memory Syndrome Foundation, Eleanor Goldstein – Kevin Farmer, *True Stories of False Memories*, Social Issues Resource Series, Boca Raton (Florida) 1993.

[66] C. Lockwood, *op. cit.*, pp. 269-271. Nel frattempo alcuni dei casi citati nella lista si sono conclusi diversamente in appello, ma si sono aggiunte condanne in processi nuovi, per cui il numero di una dozzina di casi che hanno dato luogo a condanne penali rimane attendibile.

in un ambiente mormone già turbato dalle prime controversie a cui abbiamo fatto cenno, e si è concluso con la condanna – pressoché simbolica – di un solo accusato, non a una severa pena detentiva ma a sottoporsi a un programma terapeutico (benché l'accusato in questione, Alan B. Hadfield, continui a tutt'oggi a dichiararsi completamente innocente). Il sociologo Anson Shupe – in un volume peraltro di taglio anti-mormone – ritiene che «le prove contro Hadfield erano certamente discutibili» e che, a proposito dell'esistenza di un culto satanico a Lehi, al processo «orribili possibilità vennero rapidamente retrocesse allo stato di grottesche improbabilità»[67]. Più tragico per uno degli accusati è stato il caso di Olympia, nello Stato americano di Washington, in cui un locale vice-sceriffo, Paul Ingram, ha confessato di avere abusato per anni delle figlie. Il caso è stato studiato nel 1993 in una serie di articoli di Lawrence Wright (lo stesso giornalista del «*New Yorker*» che abbiamo avuto occasione di menzionare a proposito di LaVey). Ingram è un cristiano evangelico e ha confessato per scrupoli religiosi, affermando di non ricordare di avere abusato delle figlie ma di non potere credere che esse mentano deliberatamente: «Non posso credere di avere fatto questo» ha dichiarato. «Ma può esistere una zona oscura di me che non conosco». La moglie e i colleghi di Ingram si erano schierati inizialmente dalla parte delle bambine, ma nel momento in cui queste – in un crescendo che ricorda il processo di stregoneria di Salem – hanno cominciato ad accusare anche loro, hanno trattato le ragazzine da bugiarde e hanno negato qualunque coinvolgimento. Come risultato, soltanto Ingram è stato condannato (anche se la moglie e i colleghi continuano ad essere accusati dalle ragazze anche in programmi televisivi nazionali, e la loro vita è stata comunque rovinata), Wright considera il poliziotto di Olympia piuttosto una vittima tragica dei suoi stessi scrupoli[68]. Naturalmente, an-

[67] Anson Shupe, *The Darker Side of Virtue. Corruption, Scandal and the Mormon Empire*, Prometheus Books, Buffalo (New York) 1991, pp. 122-123.
[68] Lawrence Wright, «Remembering Satan», «*The New Yorker*», 17 maggio 1993, pp. 60-81, e 24 maggio 1993, pp. 57-76. L'ampio racconto di Wright ci introduce nel cuore di un caso di «abuso rituale» in modo tutto sommato molto equilibrato, e merita di essere letto con attenzione. A conclusioni analoghe sul caso Ingram, dalla prospettiva del movimento «contro le sette» evangelico moderato, è giunto un altro giornalista molto noto, Jon Trott, «Satanic Panic. The Ingram Family and Other Victims of Hysteria in America», «*Cornerstone*», vol. 20 (1991), n. 95, pp. 9-12. Nel settembre 1992 la Corte Suprema dello Stato di Washington ha rigettato la domanda di Ingram che chiedeva di ritrattare la sua confessione (cfr. «Justice Overturned: Reflections on the Wee Care Case», «*Believe the Children Newsletter*», vol. X, n. 1, primavera 1993, pp.6-7, che tratta questo e altri casi, al contrario di Wright, in una prospettiva colpevolista).

che se alcuni casi possono essere eliminati, dieci – o cinque – casi di abusi sessuali «rituali» o «satanici» sono dieci (o cinque) casi di troppo. Tuttavia, c'è senz'altro una differenza se i casi provati di abuso «rituale» o «satanico» sono cinque, dieci o quindici piuttosto che cinquemila, diecimila o cinquantamila (tutte cifre menzionate dagli anti-satanisti). Se i casi sono pochi – per quanto atroci e tragici – non provano l'esistenza di un vasto complotto di satanisti, secolare («multigenerazionale») e internazionale. Provano, al massimo, che nel quadro drammatico dell'abuso sessuale di bambini – un quadro, giova ripeterlo ancora una volta, che nessuno vuole negare – alcuni pedofili si servono *anche* di simboli o «rituali» di tipo satanico per impressionare e manipolare i bambini. Vi è, tuttavia, anche una possibilità più inquietante. È stato sostenuto che in questi casi non è impossibile che sia la natura a imitare l'arte, nel senso che i pedofili – che di solito non sono persone particolarmente equilibrate – anziché scandalizzarsi si eccitano leggendo i resoconti di violenze sessuali sataniche sullo stile di quelle descritte in *Michelle Remembers*, o riportate dalla stampa, e cercano di riprodurle. Un'altra possibilità è che gli avvocati difensori dei pedofili – rendendosi conto dello scetticismo di molti tribunali e giurie di fronte ai presunti casi di complotto satanico – cerchino di introdurre nei processi elementi di satanismo, convinti che così facendo i loro clienti possano venire più facilmente assolti. In entrambi i casi la ricerca spasmodica di elementi «satanici» negli episodi di violenze sessuali sui bambini da parte degli anti-satanisti rende la repressione penale di un crimine grave e diffuso non più facile, ma più difficile[69].

Un altro effetto negativo della circolazione – soprattutto tramite la televisione e i film – delle storie dei *survivors* e dell'abuso «rituale» di bambini è costituito dai fenomeni collettivi di panico, che nascono dalle voci incontrollate e dalle «leggende urbane». Si tratta di fenomeni ben noti ai sociologi e ai folkloristi, che si ripetono periodicamente – non solo in tempo di guerra o di crisi sociale – intorno a voci che si diffondono di persona in persona senza che nessuno sappia dove esattamente hanno avuto origine. Il sociologo Jeffrey S. Victor ha elencato decine di casi – molto simili fra loro – di panico «satanico», in genere in piccole località e in aree rurali degli Stati Uniti (ma anche altrove, dall'Australia all'Olanda), emersi a partire dal 1982 intorno a una leggenda che si ripete: in occasione di una «festa satanica» particolare (o della «Festa della Bestia», che sta

[69] È questa la conclusione, per l'Inghilterra, di G. Clapton, *op. cit.*; cfr. pure J.S. Victor, *op. cit.*; e Robert D. Hicks, *In Pursuit of Satan. The Police and the Occult*, Prometheus Books, Buffalo (New York) 1991.

per essere celebrata in città) i satanisti sacrificheranno un bambino biondo con gli occhi azzurri o una vergine con le stesse caratteristiche somatiche. Nessuna delle voci collezionate da Victor ha portato alla scoperta di gruppi di satanisti, ma in alcuni casi adolescenti troppo affezionati ad abiti di colore nero o «estranei» dall'aspetto più o meno «sinistro» sono stati bastonati da gruppi di cittadini locali presi dal panico[70]. Nelle città si diffondono ugualmente «leggende urbane» come quella – persistente – secondo cui il simbolo della nota casa farmaceutica Procter & Gamble, con tredici stelle, avrebbe un significato satanico, e il presidente di questa società avrebbe ammesso in una trasmissione televisiva di essere affiliato alla Chiesa di Satana (oppure alla Chiesa dell'Unificazione del reverendo Moon: le leggende non fanno molta distinzione fra gruppi religiosi o magici diversi). Negli anni 1980 la Procter & Gamble ricevette più di centomila richieste di spiegazioni scritte o telefoniche, benché sia assolutamente certo che il logo, disegnato nel 1872, non ha nulla a che fare con il satanismo e sia del pari escluso che un suo presidente abbia anche solo remotamente trattato in trasmissioni televisive di possibili legami fra il gruppo e la Chiesa di Satana o altre entità religiose o magiche[71]. Voci simili, del tutto destituite di fondamento, hanno interessato altre grandi società americane oppure case o edifici di diversa natura (fra cui la Piramide del Louvre, costruita nel 1988) che sarebbero state occultamente progettate da satanisti e avrebbero un «significato satanico»[72]. I folkloristi che si sono specializzati nello studio di queste voci e «leggende urbane» sostengono di avere una parola da dire, sulla base della scienza del folklore, anche su molte storie di *survivors* e di abuso rituale di bambini, che potrebbero essersi diffuse secondo il meccanismo di contagio tipico delle voci folkloriche, il che spiegherebbe il loro ripresentarsi in epoche e luoghi diversi, che non è affatto una prova della loro veridicità[73]. Negli Stati Uniti la rivi-

[70] J.S. Victor, *op. cit.*

[71] Cfr. Véronique Campion-Vincent – Jean-Bruno Renard, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Payot, Parigi 1992, pp. 297-299.

[72] Per la Piramide del Louvre cfr. *ibid.*, pp. 248-252.

[73] Cfr. Véronique Campion-Vincent, «Demonologies in Contemporary Legends and Panics. Satanism and Babyparts Stories», relazione presentata al Decimo Congresso della International Society for Folk-Narrative Research, Innsbruck, luglio 1992; Eadem, «Descriptions of Sabbats and Rituals in Contemporary Anti-Satanist Fears», relazione presentata al convegno *New Religions and the New Europe* organizzato dal CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), da INFORM (Information Network Focus on Religious Movements) e dall'ISAR (Institute for the Study of American Religion), Londra, maggio 1993.

sta «*FOAFtale News*», pubblicata dall'International Society for Contemporary Legend Research, segue dal punto di vista dei folkloristi i fenomeni di panico satanico e anche alcuni casi di presunto abuso «rituale» di minori. Una pista interessante viene battuta dalla folklorista francese Véronique Campion-Vincent, che sottolinea il carattere simile – rispetto alle storie di abuso satanico di bambini – delle voci che a partire dagli anni 1980 si diffondono periodicamente in America Latina, secondo cui bambini poveri latino-americani sarebbero rapiti e portati negli Stati Uniti, dove verrebbero uccisi per poter trapiantare i loro organi su ricchi americani. Intorno a questi timori – che la Campion-Vincent considera una mera leggenda – sono state organizzate campagne anti-americane da parte di organismi medici internazionali che collaborano con i paesi in via di sviluppo, e le presunte atrocità sono state discusse perfino all'ONU e al Parlamento Europeo. La Campion-Vincent ritiene che le storie del rapimento di bambini poi smembrati per utilizzare i loro organi e le storie di abusi satanici abbiano ripetutamente interagito nei cicli di panico folklorico tra il 1985 e il 1993. A differenza di quanto avviene per la maggioranza delle «leggende urbane» e delle voci, per quanto riguarda il rapimento di bambini da utilizzare per i trapianti si potrebbe risalire alla fonte: si tratterebbe di una campagna di disinformazione per eccitare i ceti più poveri latino-americani contro gli Stati Uniti lanciata dal KGB sovietico nel 1985[74].

Il contro-satanismo religioso

I fenomeni che abbiamo descritto – con l'eccezione di casi sporadici come quello delle accuse di satanismo ai cattolici rivolte dalla fondamentalista Rebecca Brown – sono espressione dell'anti-satanismo laico, che così come il movimento anti-sette – obbedisce a una logica puramente «secolare» e non muove da premesse specificamente religiose. Qualche volta si ammette che la religione – o forme di terapia laica con accenni «spirituali», come quella dei «dodici passi» sviluppata originariamente per i problemi di alcoolismo dagli Alcolisti Anonimi – possono aiutare le vittime degli abusi dei satanisti[75], ma gli episodi di abuso vengono rico-

[74] Cfr. V. Campion-Vincent, «Demonologies in Contemporary Legends and Panics. Satanism and Babyparts Stories», cit.; Eadem, «Bébés en pièces détachées: une nouvelle 'légende' latino-américaine», «*Cahiers Internationaux de Sociologie*», vol. 93 (1992), pp. 299-319.

[75] Così, per esempio. Daniel Ryder, *Breaking the Circle of Satanic Ritual Abuse. Recognizing and Recovering from the Hidden Trauma*, CompCare Publishers, Minneapolis 1992.

struiti a prescindere da qualunque credenza religiosa. Se si guarda, però, alla bibliografia di molte opere laiche sul satanismo, ci si accorge che vengono talora utilizzati e citati anche volumi di tipo diverso, scritti da pastori protestanti di orientamento fondamentalista. Il capostipite di tutti questi volumi – un *bestseller*, con oltre un milione di copie vendute – è *The Satan Seller*, pubblicato nel 1972 da Mike Warnke, che sarebbe diventato famoso come predicatore e come attore comico cristiano, vendendo milioni di dischi con i suoi «atti brevi» di carattere morale[76]. Nello stesso anno 1972 Warnke partecipava alle campagne del predicatore Morris Cerullo guidando una «witchmobile» che conteneva una collezione di calici, spade e altri strumenti occulti. Nel volume Warnke dichiarava di essere stato «Sommo Sacerdote» di una setta satanica mentre frequentava un liceo nell'area di San Bernardino, in California. Le cerimonie sataniche a cui dichiarava di avere assistito riproducevano – sia pure su scala minore – quanto era noto dal *Diable* e da Huysmans (Warnke era stato educato nella religione cattolica prima di convertirsi, dopo l'esperienza «satanista», al protestantesimo evangelico), e preannunciavano i successivi resoconti dei *survivors*. In realtà il mondo protestante evangelico era all'erta – molto prima degli psichiatri laici – di fronte alle manifestazioni scandalose della Chiesa di Satana di Anton LaVey, a cui poco prima della sua «conversione» – secondo la testimonianza di Michael Aquino – Warnke si era rivolto chiedendo udienza, non riuscendo tuttavia mai a farsi ricevere dal Gran Sacerdote di Satana di San Francisco[77] Successivamente i racconti di Warnke sarebbero stati utilizzati per dimostrare che gruppi di satanisti esistevano negli Stati Uniti prima del 1980, cioè prima di *Michelle Remembers*[78]. Nel frattempo, tuttavia – in uno degli scontri tipici fra l'ala post-razionalista e l'ala razionalista (scettica sui resoconti a tinte forti dei culti satanici) del movimento contro le sette protestanti – Warnke era entrato nel mirino della rivista evangelica «*Cornerstone*», di orientamento conservatore ma specializzata nel denunciare senza misericordia gli impostori che si presentano al pubblico protestante

[76] Mike Warnke, con Dave Balsiger e Les Jones, *The Satan Seller*, Logos International, Plainfield (New Jersey) 1972.
[77] M.A. Aquino, *The Church of Satan*, cit., p. 218.
[78] Cfr. per esempio D. Ryder, *op. cit.*, p. 100, il quale scrive nel 1992, convinto di citare una testimonianza autorevole, che Mike Warnke, «il quale riferisce di essere stato un Sommo Sacerdote satanista prima di lasciare il culto, non ci parla solo di infiltrazione a tutti i livelli, ma ci dice anche che membri scelti del culto vengono selezionati per influenzare le persone che si trovano nelle posizioni di governo più importanti di tutto il mondo».

raccontando storie infondate. Nel 1990, dopo anni di indagini, i giornalisti Mike Hertenstein e John Trott erano pronti a rivelare, pubblicando decine di documenti e di fotografie, la vera storia di Mike Warnke: non poteva essere stato un satanista durante gli anni del liceo, perché – secondo la testimonianza dei suoi compagni e della sua fidanzata di allora, rintracciati con un autentico *tour de force* – si trattava di un bravo ragazzo le cui eventuali attività inusuali non sarebbero sfuggite alla piccola comunità scolastica. Warnke nel suo volume si descrive come un giovane ribelle con i capelli lunghi, mentre fotografie dell'epoca lo mostrano con i capelli corti, vestito impeccabilmente con giacca e cravatta. Dopo il liceo, Warnke andò in Vietnam e la cronologia del suo volume, quindi, non quadra. «*Cornerstone*» rivelava pure che Warnke aveva divorziato due volte, aveva avuto lunghe relazioni clandestine con le mogli successive prima di divorziare da quelle precedenti, utilizzava la maggior parte dei fondi raccolti «per le vittime dei satanisti» per vivere nel lusso, devolvendo ad opere missionarie e di carità solo una parte minima delle sue entrate, e infine – caratteristica bizzarra che condivide con altri predicatori evangelici ex-cattolici, evidentemente nostalgici della liturgia della loro infanzia – si era fatto ordinare sacerdote e vescovo in una delle innumerevoli «piccole Chiese» americane, la Holy Orthodox Catholic Church, Eastern and Apostolic diretta da Richard Morrill[79]. Benché – dopo gli attacchi di «*Cornerstone*» – Warnke non abbia sospeso le sue attività, la sua credibilità è ampiamente diminuita.

Una storia analoga è quella di William («Bill») Schnoebelen. Come Warnke, anche Schnoebelen è stato educato nella religione cattolica e ha dichiarato ripetutamente di essere un ex-sacerdote «cattolico» giocando sulla possibile confusione fra la Chiesa di Roma e due diverse «piccole Chiese», una in cui è stato ordinato sacerdote e una (di tipo gnostico-occultistico) in cui è stato consacrato vescovo. A differenza di Warnke, prima di convertirsi dall'occultismo al protestantesimo fondamentalista,

[79] M. Hertenstein – J. Trott, *op. cit.* (che fa seguito e raccoglie gli articoli di *Cornerstone*), p. 319. Le «piccole Chiese» sono gruppi che rivendicano una «successione apostolica» di remota origine cattolica ovvero ortodossa, nel senso che i loro dirigenti, pur non essendo in comunione con Roma né con alcuna Chiesa ortodossa «canonica», sarebbero stati consacrati vescovi da persone che rivendicano una genealogia episcopale che risale a un vescovo il quale, in base ai criteri cattolici, è stato validamente consacrato. Spesso la grande stampa non conosce affatto questo fenomeno detto dei «Vescovi vaganti», e non è in grado di stabilire la distinzione – peraltro necessaria – fra un sacerdote ordinato (e un vescovo consacrato) in una «piccola Chiesa» e un sacerdote o un vescovo della Chiesa cattolica romana.

Schnoebelen passa brevemente attraverso il mormonismo, con una conversione che risale al luglio 1980. Per due o tre anni, senza parlare di occultismo o di satanismo, Schnoebelen si presenta in ambiente mormone offrendo la sua testimonianza di ex-sacerdote «cattolico» convertito: ma trova difficile farne una carriera particolarmente lucrosa. Così, nel 1984, Schnoebelen si converte al protestantesimo fondamentalista e trova un lavoro a tempo pieno come militante «contro le sette»: anzitutto contro il mormonismo, che accusa di essere un culto «satanico». L'accusa non è nuova, ma Schnoebelen afferma di avere nuove prove: è stato satanista, poi mormone, e si è reso conto che le cerimonie del tempio mormone sono veramente simili alle cerimonie sataniche; anzi, i suoi maestri di satanismo gli hanno consigliato di ricevere le iniziazioni del tempio mormone come coronamento della sua carriera occulta[80]. Tra i dodici apostoli dell'attuale Chiesa mormone c'è – per singolare coincidenza – un dottor James E. Faust (che è stato un noto avvocato di Salt Lake City prima di diventare un apostolo). Il cognome dello sfortunato apostolo rappresenta una tentazione troppo grande, e Schnoebelen inizia a dichiarare che – purtroppo in assenza di testimoni, tranne la moglie dello stesso attivista anti-mormone – questo moderno dottor Faust lo ha ricevuto e gli ha confessato che nel tempio mormone si adora effettivamente Lucifero[81]. Naturalmente, per lavorare con profitto a tempo pieno nel movimento fondamentalista contro i culti nazionale, Schnoebelen non può limitarsi ad attaccare soltanto i mormoni. Scrive dunque due libri, contro la neo-stregoneria[82] e contro la massoneria[83], quindi rivela tutti i segreti del satanismo nel 1993[84]. Nel frattempo diffonde anche cassette registrate e opuscoli contro il cattolicesimo[85]. Nel volume sul satanismo, Schnoebelen confessa di essere stato non solo un satanista ma perfino un vampiro, e la

[80] William J. Schnoebelen, «Joseph Smith and the Temple of Doom», *Saints Alive Journal*, inverno 1986; Id. – James R. Spencer, *Mormonism's Temple of Doom*, Triple J. Publishers, Idaho Falls (Idaho) 1987.

[81] Cassette e videocassette di diversi discorsi di W.J. Schnoebelen presso gli archivi dello Utah Lighthouse Ministry, Salt Lake City e nella collezione dell'autore.

[82] William Schnoebelen, *Wicca: Satan's Little White Lie*, Chick Publications, Chino (California) 1990.

[83] William Schnoebelen, *Masonry Beyond The Light*, Chick Publications, Chino (California) 1991.

[84] William Schnoebelen – Sharon Schnoebelen, *Lucifer Dethroned*, Chick Publications, Chino (California) 1993.

[85] Cfr. per esempio William Schnoebelen, *Roman Catholicism: A Biblical Critic*, Saints Alive in Jesus, Issaquah (Washington) 1990.

copertina pubblicizza il libro proclamando: «Se Schnoebelen, reso folle dal desiderio di sangue e pronto all'omicidio, ha potuto essere cambiato da Gesù Cristo, *chiunque* lo può!».

Sfortunatamente, anche la storia di Schnoebelen fa acqua da molte parti. Schnoebelen si è trovato subito coinvolto in un violento scontro all'interno del contro-mormonismo protestante fra un'ala razionalista – la quale non crede che cerimonie sataniche si svolgano nei templi mormoni – e un'ala post-razionalista che gioca sul carattere satanico del mormonismo tutte le sue carte. Schnoebelen ha sostenuto la posizione «post-razionalista» rappresentata soprattutto da Ed Decker, che lo ha utilizzato come principale testimone nella sua polemica all'interno del mondo contro-mormone nei confronti dei coniugi Tanner. Le accuse e le contro-accuse sono state violente. Decker e Schnoebelen hanno accusato i Tanner di essere posseduti dal Demonio. I Tanner – che sono famosi per la loro minuzia di ricercatori – hanno, più semplicemente, dimostrato che molti particolari della sua vita che Schnoebelen riferisce nei suoi libri (a partire dalla pretesa di essere stato un sacerdote «cattolico», nel senso più comune del termine) sono falsi[86]. Costituisce un merito dei Tanner l'essersi già messi, in questa polemica, sulle piste di Léo Taxil e del dottor Bataille. Chi scrive ha dato un ulteriore contributo, rintracciando i numerosi spunti che Schnoebelen (e il suo maestro di contro-mormonismo Decker) – direttamente o tramite intermediari americani come Lady Queensborough – desumono pressoché letteralmente dal *Diable* e da opere di Taxil[87]. Nel 1993 Schnoebelen e sua moglie hanno risposto agli scettici che il Palladismo non è un'invenzione di Taxil, tanto che esiste ancora oggi a Chicago, e hanno riprodotto perfino un certificato di iniziazione nell'Ordine del Palladio firmato da un certo «D. DePaul»[88]. Sembra che «D. DePaul» esista veramente. Secondo informazioni che ho potuto ottenere da Michael Bertiaux – uno dei più noti occultisti americani, che a suo tempo consacrò Schnoebelen come vescovo della sua Chiesa gnostica – DePaul era «un cattolico che usciva da un orfanotrofio». Giacché DePaul negli anni 1970 voleva fondare un culto satanico, Bertiaux gli suggerì scherzosamente di «stabilire un contatto astrale con il famoso movimento satanista francese del XIX secolo, il Palladio». DePaul lo

[86] Per una bibliografia della letteratura dei Tanner contro Decker e Schnoebelen, e dei sostenitori di questi ultimi contro i Tanner, cfr. il mio «Quand le diable se fait Mormon. Le Mormonisme comme complot diabolique: l'affaire Schnoebelen», cit.

[87] Cfr. *ibid.*

[88] W. Schnoebelen – S. Schnoebelen, *Lucifer Dethroned*, cit., p. 205.

prese sul serio ed evocò lo spirito di Diana Vaughan, affermando che Diana (nonostante la conversione al cattolicesimo) «gli aveva comandato di fondare una società mistica, il Palladio, di cui egli [DePaul] sarebbe diventato il capo». Negli anni 1980 DePaul lasciò Chicago per la Georgia, e Bertiaux «perse le sue tracce»[89]. Sembrerebbe dunque possibile che un Palladismo «fondato da Diana Vaughan» esista tuttora negli Stati Uniti: occorre però precisare che il culto è stato fondato dallo *spirito* di Diana Vaughan verso il 1970, non da satanisti nel 1870.

Un altro caso controverso nel mondo del contro-satanismo evangelico è quello di Lauren Stratford, autrice nel 1988 di un libro di successo – *Satan's Underground*, pubblicato da una casa editrice di orientamento fondamentalista – dove narra di essere stata sottoposta a torture sessuali di carattere satanico fin da bambina, di essere stata costretta a rapporti con animali fotografati per il mercato pornografico clandestino, e infine di essere diventata una *breeder*, quasi sempre incinta per vari anni allo scopo di produrre bambini destinati a essere sacrificati dai satanisti[90]. Anche la storia di Lauren Stratford è stata attentamente esaminata da diversi giornalisti di «*Cornerstone*», fra cui i coniugi Passantino, molto noti nell'ambiente del movimento contro le sette e a loro volta autori di testi contro il satanismo[91], e Jon Trott, che abbiamo visto occuparsi di Mike Warnke con cui la Stratford ha spesso collaborato. I giornalisti di «*Cornerstone*» – che non sono affatto degli scettici, ma credono sia all'esistenza personale del Demonio, sia ai pericoli reali posti da alcuni gruppi di satanisti – hanno scoperto, fra l'altro, che i vicini e i parenti della Stratford assicurano di non averla mai vista incinta negli anni in cui sarebbe stata una *breeder*; che al contrario numerosi testimoni l'hanno colta nell'atto di infliggersi ferite e mutilazioni che in seguito avrebbe attribuito ai satanisti; e che per trent'anni, prima delle sue iniziali denunzie di abusi rituali satanici nel 1985, la Stratford aveva accusato di molestie sessuali un gran numero di persone poi riconosciute innocenti[92]. Nel caso della Stratford le accuse di «*Cornerstone*» hanno lasciato il segno: nel 1990 il suo editore ha deciso di ritirare il libro dal merca-

[89] Lettera di Michael Bertiaux all'autore, 12 febbraio 1994.

[90] Lauren Stratford, *Satan's Underground*, Harvest House Publishers, Eugene (Oregon) 1988.

[91] Cfr. Bob Passantino – Gretchen Passantino, *When the Devil Dares Your Kids*, ed. ingl., Eagle, Guildford (Surrey) 1991.

[92] Gretchen Passantino – Bob Passantino – Jon Trott, «Satan's Sideshow», «*Cornerstone*», vol. 18, n. 90 (18 dicembre 1989), pp. 24-28.

to[93]. Mike Warnke, dal canto suo, ha dovuto ammettere che molte delle accuse che gli sono state rivolte sono vere, e i suoi dischi non vengono più distribuiti dalla sua casa discografica. Nel 1992 Warnke si è fatto «giudicare» da una commissione di pastori protestanti del Kentucky – fra cui molti suoi amici – che lo ha blandamente censurato ma lo ha incoraggiato a proseguire nel suo ministero[94]. Anche Schnoebelen ha avuto i suoi problemi nella comunità del contro-mormonismo evangelico, ma continua le sue attività. Casi come quelli di Warnke, di Schnoebelen e della Stratford – che non mancano di ricordare Taxil[95] – hanno mostrato al movimento contro le sette evangelico che ha tutte le ragioni di accostarsi ai resoconti a sensazione sul satanismo con cautela[96].

Nonostante questi incidenti, un contro-satanismo evangelico – spesso di impronta fondamentalista – si è affermato e ha avuto la sua epoca d'oro negli anni che vanno dal 1985 al 1990. Anche in questo caso – come in quello dell'anti-satanismo laico – il materiale e le voci sulle attività

[93] «Satanism Book Withdrawn», «*Newsletter on Intellectual Freedom of the American Library Association*», 39 (1990), p. 81.

[94] M. Hertenstein – J. Trott, *op. cit.*, pp. 390-395.

[95] Un caso che ricorda irresistibilmente Taxil – anche se non ha a che fare direttamente con il satanismo – è quello di Darrick Evenson, che riusciva a tenere in vendita nello stesso tempo materiale in cui denunciava il New Age come complotto diabolico, attaccando anche il mormonismo, scritto sotto lo pseudonimo di Troy Lawrence (cfr. *New Age Messiah Identified: Who is the Lord Maitreya?*, Huntington House, Lafayette [Louisiana] 1991) e pubblicazioni firmate con il suo vero nome in cui, presentandosi come un devoto mormone, attaccava gli anti-mormoni in termini virulenti (cfr. Darrick Evenson, *The Gainsayers. A Converted Anti-Mormon Responds to Critics of the LDS Church*, Horizon Publishers, Bountiful [Utah] 1989). Come Taxil, Evenson ha (almeno privatamente, di fronte a esponenti autorevoli della comunità del contro-mormonismo evangelico) confessato di essere un impostore, ma ha dichiarato di avere almeno offerto un indizio ai suoi lettori adottando come pseudonimo «Troy» (Lawrence), un'allusione al cavallo di Troia (cfr. «Trojan Horses in Mormon Land», «*Salt Lake City Messenger*», 79 [agosto 1991], pp. 1-15; cfr. pure Eric Pement, «Troy Lawrence Identified», «*Cornerstone*», vol. 20 [1991], n. 95, p. 16 e p. 24).

[96] Questi autori, peraltro, continuano a essere sostenuti dalle frange più accese del movimento contro le sette evangelico e fondamentalista. Ancora nel 1989 – quando già molti dubitavano – in un volume contro l'indottrinamento occulto dei bambini attraverso il cinema, i cartoni animati e i libri di scuola, Johanna Michaelsen offriva questi consigli ai genitori di un giovane affascinato dall'occulto: «Parlategli di Lauren Stratford e di quello che i satanisti le hanno fatto. Mettetegli in mano *Satan's Underground* e *The Satan Seller* di Mike Warnke e incoraggiatelo a leggere questi libri» (Johanna Michaelsen, *Like Lambs to the Slaughter*, Harvest House Publishers, Eugene [Oregon] 1989, p. 274; il riferimento è stato mantenuto inalterato nella seconda edizione del volume, che è del 1990).

delle sette sataniche venivano infatti a integrarsi in uno schema concettuale che, negli stessi anni, si andava affermando. Nel mondo della psicoterapia laica si trattava delle teorie sulla sindrome da personalità multipla. Nel mondo evangelico si trattava invece della teologia della guerra spirituale, la *spiritual warfare*. Le origini di questa nuova teologia – non senza una preistoria precedente – risalgono all'anno accademico 1981-1982 con il corso numero MC510, dallo strano titolo *Segni e meraviglie*, presso il Fuller Theological Seminary, un'istituzione accademica evangelica – con qualche professore pentecostale, ma anche con altri ostili al pentecostalismo – che ha sede a Pasadena, alla periferia di Los Angeles[97]. Nel corso MC510 i teologi C. Peter Wagner e John Wimber – due esperti di missioni – insegnavano il loro *power evangelism*, una strategia missionaria che presenta il messaggio cristiano come persuasivo in virtù dei «poteri» che si manifestano nei credenti: guarigioni, miracoli e capacità di cacciare i demoni, che sarebbero responsabili di gran parte dei mali del mondo[98]. Nella tradizione protestante – secondo Wimber – la nozione di possessione diabolica (ammessa dai cattolici) deve essere rifiutata come «non biblica»: i demoni non possono «possedere» completamente qualcuno. Tuttavia i cristiani – e anche i non cristiani – possono essere «demonizzati»: non si comporteranno come gli indemoniati o le vittime della possessione descritte nella letteratura cattolica, ma saranno di fatto controllati dal Diavolo, che orienterà sistematicamente le scelte fondamentali della loro vita e ne farà – con diversi gradi di consapevolezza e di responsabilità personali da parte loro – i suoi agenti nel mondo[99]. La vita spirituale – ma anche la cronaca e la storia – diventano quindi una «guerra», una *spiritual warfare*, combattuta anzitutto dagli angeli (che in questa teologia assumono un ruolo molto rilevante) e dai diavoli, ma nello stesso tempo dai buoni – e dai cattivi (molti dei quali sono «demonizzati») – sulla terra. I buoni infatti assicurano alle schiere angeliche quella

[97] Per una storia del Fuller Theological Seminary, che trae il suo prestigio dalla capacità di mediare tra le varie correnti del mondo evangelico americano, cfr. George Marsden, *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1987.

[98] Un classico di questa teologia rimane John Wimber, con Kevin Springer, *Power Evangelism*, Harper & Row, San Francisco 1986.

[99] Cfr. John Wimber con Kevin Springer, *Power Healing*, Harper & Row, San Francisco 1987. Le posizioni sulla possibilità della possessione diabolica sono peraltro le più diverse nella teologia protestante contemporanea come emerge dal volume di John Warwick Montgomery (a cura di), *Demon Possession. A Medical, Historical, Anthropological and Theological Symposium*, Bethany House Publishers, Minneapolis 1976.

che con un linguaggio militare viene chiamata *prayer cover*, «copertura di preghiera», mentre i diavoli possono beneficiare della «copertura di peccato» dei malvagi. Naturalmente, i buoni ottengono un successo decisivo quando riescono a liberare dalla «demonizzazione» – attraverso quella che in questo contesto si preferisce chiamare *deliverance* («liberazione») piuttosto che esorcismo – una persona «demonizzata», che – in quanto persona umana che non cessa di essere amata da Gesù Cristo – può sempre essere strappata all'avversario, che viene così privato di un agente prezioso[100]. Successivamente la teologia della *spiritual warfare* ha esplorato altri territori. Alcuni hanno sostenuto, per esempio, che è molto importante conoscere i nomi e i tipi dei diversi diavoli – nomi che vanno da «Pigrizia» a «Mormonismo» – per combatterli efficacemente, giacché ogni diavolo ha la sua specializzazione e deve essere attaccato con una particolare strategia[101]. Seguendo la stessa linea di ragionamento, si è anche affermano che demoni particolari si occupano di «demonizzare» non soltanto le persone ma gli edifici, le città, le nazioni, gli Stati: anche questi diavoli «territoriali» debbono essere scacciati con tecniche particolari[102]. Infine – riesaminando sotto una nuova luce la classica dottrina calvinista della predestinazione – si è anche sostenuto che la «demonizzazione» può essere «generazionale» e può essere trasmessa dai genitori ai figli, particolarmente quando i genitori vivono immersi nell'occultismo o nel satanismo[103]. All'interno stesso del mondo evange-

[100] Cfr. sul punto C. Peter Wagner, *Warfare Prayer*, Regal, Ventura (California) 1992; C. Peter Wagner – Douglas F. Pennoyer (a cura di), *Wrestling with Dark Angels*, 2ª ed., Monarch, Tunbridge Wells 1992; e l'autentica «enciclopedia» della *spiritual warfare* di Ed Murphy, *The Handbook for Spiritual Warfare*, Thomas Nelson, Nashville 1992.
[101] Cfr. Frank D. Hammond, *Demons and Deliverance*, ed. inglese, New Vine Press, Chichester 1991; e cfr. sul punto già il volume – più antico delle stesse origini della teologia di Wimber e Wagner – di Frank Hammond – Ida Mae Hammond, *Pigs in the Parlor. A Practical Guide to Deliverance*, Impact Books, Kirkwood (Missouri) 1973. Un esempio di questa letteratura nel mondo evangelico italiano è l'opera di Giovambattista Racioppi, *Nel mio nome cacceranno i demoni*, 2ª ed., EUN, Marchirolo (Varese) 1992.
[102] Cfr. Noel Gibson – Phyl Gibson, *Evicting Demonic Squatters and Breaking Bondages*, Freedom in Christ Ministries Trust, Drummoyne (Australia) 1987; C. Peter Wagner (a cura di), *Territorial Spirits. Insights on Strategic-Level Spiritual Warfare*, ed. inglese, Sovereign World Limited, Chichester 1991.
[103] Per una versione estrema – secondo cui un gran numero di peccati, oltre alla «demonizzazione», possono essere trasmessi per linee generazionali – esposta da una predicatrice controversa cfr. Marilyn Hickey, *Break the Generation Curse*, Marilyn Hickey Ministries, Denver 1988.

lico[104] – e anche in ambiente pentecostale[105] – la teologia della *spiritual warfare* ha sollevato numerose obiezioni. Si sono messe in discussione, in particolare, la possibilità che un cristiano possa essere «demonizzato» e l'eccessiva insistenza sui demoni. Nello stesso tempo, la teologia della *spiritual warfare* ha avuto senza dubbio successo in certi ambienti pentecostali (tradizionalmente più attenti ai «segni» e al miracoloso), e – tramite il pentecostalismo protestante – ha influenzato anche ambienti carismatici cattolici. Benché – negli ambienti in cui questa teologia è originariamente nata – un certo anti-cattolicesimo sia sempre rimasto diffuso, cattolici carismatici e protestanti pentecostali hanno scoperto di poter trovare nella *spiritual warfare* un punto di incontro, e sono stati fatti notevoli sforzi per tradurre in termini accettabili anche per i cattolici concetti come quelli della «demonizzazione», dei demoni «territoriali» e della possibilità di essere «demonizzati» fin dalla nascita a causa di un «legame generazionale»[106].

C. Peter Wagner ha parlato della teologia della *spiritual warfare* – e del *power evangelism* in genere – come della *Third Wave*, la «terza ondata» del rinnovamento dello Spirito Santo dopo il movimento pentecostale (prima ondata) e la penetrazione del rinnovamento carismatico all'interno della Chiesa cattolica e delle denominazioni protestanti tradizionali (seconda ondata)[107]. Peraltro, come tutti i movimenti nuovi nati in ambiente protestante, anche la Third Wave – contro le intenzioni dei suoi promotori originari – ha portato alla nascita di nuove denominazioni. Con l'anno accademico 1985-1986 il Fuller Theological Seminary ha deciso di rinunciare al corso MC510, divenuto troppo controverso[108]. Suc-

[104] Cfr. per esempio Michael G. Moriarty, *The New Charismatics. A Concerned Voice Responds to Dangerous New Trends*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1992; per una replica a queste critiche – e per un quadro teologico più ampio – cfr. Charles E. Hummel, *Fire in the Fireplace. Charismatic Renewal in the Nineties*, 2ª ed., InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 1993.

[105] Cfr. Thomas D. Pratt, «The Need to Dialogue. A Review of the Debate on Signs, Wonders, Miracles and Spiritual Warfare in the Literature of the Third Wave Movement», «*Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*», vol. 13, n. 1, primavera 1991, pp. 7-32; Robert A. Guelich, «Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti», *ibid.*, pp. 33-64.

[106] Cfr. sul punto Mattheus Linn – Dennis Linn, *Deliverance Prayer. Experiential, Psychological and Theological Approaches*, Paulist Press, New York 1981.

[107] C. Peter Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit. Encountering the Power of Signs and Wonders Today*, Vine Books – Servant Publications, Ann Harbor (Michigan) 1988.

[108] La storia del corso è stata raccontata da C. Peter Wagner, *Signs and Wonders Today. The Story of Fuller Theological Seminary's Remarkable Course on Spiritual Power*, Creation House, Altamonte Springs (Florida) 1987.

cessivamente i suoi temi – con un'enfasi maggiore sulla guarigione rispetto alla *spiritual warfare* – sono stati ripresi in un nuovo corso, MC550, tenuto da C. Peter Wagner con il titolo *The Ministry of Healing and World Evangelization*, dove John Wimber si presenta di tanto in tanto a tenere qualche lezione[109]. Wimber è nel frattempo diventato il leader di una nuova denominazione, la Vineyard Christian Fellowship, che era stata fondata da Kenn Gulliksen nel 1974 e che ha oggi sede ad Anaheim, in California. Dall'originale Vineyard di Anaheim sono nate centinaia di altre Chiese sorelle negli Stati Uniti e nel mondo, con diverse decine di migliaia di fedeli. Vineyard è ormai una denominazione autonoma – anche se rifiuta questa etichetta – che rappresenta una nuova forma di pentecostalismo, dove l'idea della *spiritual warfare* gioca un ruolo centrale[110]. Se – al di là di coloro che frequentano Vineyard (la cui crescita rapidissima costituisce in ogni caso un fenomeno interessante) – il motivo della *spiritual warfare* ha conquistato diversi *milioni* di persone in ambiente evangelico e pentecostale[111], gran parte del merito va a un romanziere (che non fa parte di Vineyard), Frank Peretti, autore del romanzo di contenuto religioso più letto degli anni 1980 nel mondo di lingua inglese, *This Present Darkness*[112]. Il romanzo – che manifesta le notevoli capacità letterarie dell'autore, e che ha avuto un seguito (dove compaiono alcuni degli stessi personaggi) nel 1989[113] – descrive la lotta fra angeli e demoni per il controllo di una cittadina americana, di cui l'armata demoniaca vuole fare una capitale dell'occulto e del New Age. La battaglia viene combattuta in cielo e viene descritta con tutti i colori del *fantasy*: angeli e demoni sguainano spade, soffrono perdite nelle loro fila, lottano furiosamente mentre l'esito della contesa rimane incerto. Decisive si rivelano la «copertura di peccato» dei cattivi locali (il pastore di una chiesa

[109] Cfr. T.D. Pratt, *op. cit.*, p. 9.
[110] Per un esame critico da parte di teologi protestanti, molti dei quali mennoniti, cfr. James R. Coggins – Paul G. Hiebert (a cura di), *Wonders and the World. An Examination of Issues Raised by John Wimber and the Vineyard Movement*, Kindred Press, Winnipeg (Manitoba)-Hillsboro (Kansas) 1989. Negli ultimi anni sono stati pubblicati decine di esami critici di Vineyard e della sua teologia, talora molto severi.
[111] Cfr. T.D. Pratt, *op. cit.*
[112] Frank E. Peretti, *This Present Darkness*, Regal, Ventura (California) 1986.
[113] Frank E. Peretti, *Piercing the Darkness*, Crossway Books, Wheaton (Illinois) 1989. Un altro romanzo di grande successo dello stesso autore, *Prophet* (Crossway Books, Wheaton 1992), insiste meno sul tema della *spiritual warfare* e torna sugli argomenti, cari all'autore, della corruzione dei *media* americani e dell'aborto.

«progressista» frequentata dai ricchi del paese, una professoressa di psicologia, il capo della polizia, il rappresentante di una multinazionale) e la «copertura di preghiera» dei buoni (un giornalista, un tempo peccatore ma convertito, una zitella ex-missionaria, il giovane pastore di una piccola e povera chiesa fondamentalista). Ultimamente la «copertura di preghiera» si rivelerà più forte, ma non senza che i buoni siano passati attraverso sofferenze indicibili. Nel seguito che Peretti ha dato al suo romanzo di grande successo nel 1989 la «copertura di peccato» non è offerta soltanto dal New Age e da «culti» che assomigliano stranamente alla Scientologia, ma da veri e propri gruppi satanisti[114]. Anche la teologia che sostiene il romanzo di Peretti è stata criticata[115]: ma si tratta di un'esposizione letteraria brillante dei temi classici della *spiritual warfare* da parte di un autore che non è legato a movimenti controversi, che è stata letta da persone delle più disparate convinzioni religiose. Peretti ha continuato a interessarsi ai temi della «demonizzazione» e del satanismo, e di tanto in tanto compare come conferenziere in convegni sui pericoli posti dai satanisti o sul Diavolo.

Quando i movimenti anti-sette laici hanno cominciato a dare diffusione nazionale – grazie soprattutto ai *talk shows* televisivi – ai temi del satanismo, della grande cospirazione satanica internazionale e dell'abuso rituale, i movimenti contro le sette evangelici (anche – come abbiamo visto – a causa delle cattive esperienze con personaggi controversi come Warnke o la Stratford) sono rimasti per qualche anno perplessi. Il fatto che la caccia laica ai satanisti fosse guidata da psicologi e psichiatri non li ha rassicurati: dopo tutto nel movimento contro le sette protestante non mancano forze influenti che considerano le moderne scienze della salute mentale incompatibili con il cristianesimo e attaccano senza remissione i tentativi di «cristianizzare» la psicologia che, secondo loro, rimane alternativa e non complementare rispetto alla pastorale cristiana[116]. A poco a poco, tuttavia, la teologia della *spiritual warfare* ha offerto almeno a una parte del movimento contro le sette evangelico un quadro di riferimento in cui inserire le informazioni sul satanismo che provenivano con sempre

[114] Cfr. F.E. Peretti, *Piercing the Darkness*, cit.

[115] Cfr. R.A. Guelich, *op. cit.*, pp. 52-64.

[116] Per un'esposizione degli argomenti del movimento contro la psicologia cfr. Martin Bobgan – Deirdre Bobgan, *PsychoHeresy. The Psychological Seduction of Christianity*, EastGate Publishers, Santa Barbara (California) 1987; Iidem, *Prophets of PsychoHeresy I*, EastGate Publishers, Santa Barbara 1989. I coniugi Bobgan pubblicano una *newsletter* sul tema, *PsychoHeresy Awareness Newsletter*.

maggiore intensità dagli ambienti laici. Dopo tutto, i satanisti potevano ben costituire esempi tipici di personaggi «demonizzati», e l'idea di una cospirazione satanica trasmessa dai genitori ai figli poteva essere interpretata alla luce del concetto di «demonizzazione generazionale». Rimaneva qualche perplessità sulle tecniche utilizzate dagli psichiatri per ottenere le confidenze dei *survivors*: da sempre, il protestantesimo evangelico conservatore e il lettino dello psichiatra (ritenuto normalmente un laicista) non vanno molto d'accordo. Ma – gradatamente – è emersa una versione religiosa delle tecniche utilizzate dagli psichiatri con i *survivors*: l'*inner healing*, la «guarigione interna», in cui la comunità (o il pastore) prega su una persona in difficoltà, a volte per diverse ore, fino a quando la preghiera fa emergere il ricordo degli eventi traumatici – talora un «abuso rituale» satanico – che si trovano alla radice delle difficoltà personali. Quando il ricordo si è manifestato, la preghiera non cessa ma continua, e si invoca la discesa dello Spirito Santo sulla persona in difficoltà per sanare le ferite aperte dall'evento traumatico che è stato riscoperto nel corso dell'*inner healing*. Il contesto è interamente religioso, ma le somiglianze con la terapia laica che fa emergere le memorie dei *survivors* sono evidenti. Anche l'*inner healing* è diventata una pratica controversa, e alcuni ritengono perfino che tolga spazio al ruolo unico della *deliverance*[117]. Il dibattito si è trasferito, anche in questo caso, dagli ambienti protestanti al mondo carismatico cattolico, dove l'*inner healing* è praticata e trova sia difensori che detrattori[118].

Il movimento contro il satanismo evangelico-pentecostale non si limita a ripetere le storie dei *survivors* e a protestare contro l'abuso rituale dei bambini, sostituendo la teologia della *spiritual warfare* e la pratica dell'*inner healing* alle teorie sulle personalità multiple e alle psicoterapie laiche. Partecipando alla caccia ai satanisti, i cristiani fondamentalisti hanno portato con sé nella battaglia alcune priorità specifiche, che hanno rapidamente adattato alla lotta contro il satanismo. Già prima degli anni 1980 il fondamentalismo – soprattutto (ma non solo) negli Stati Uniti – protestava contro l'indottrinamento subdolo degli adolescenti, che sareb-

[117] Cfr., per una risposta, John Loren Sandford – Mark Sandford, *A Comprehensive Guide to Deliverance and Inner Healing*, Chosen Books, Grand Rapids (Michigan) 1992 (ed. inglese: *Delivered or Healed? A Guide to Christian Wholeness*, Marshall Pickering, Londra 1993).

[118] Cfr. «Two Views on Inner Healing», «*New Covenant*», vol. 23, n. 7 (febbraio 1994), pp. 7-10, dove vengono presentate due opinioni opposte sul tema nel mondo del rinnovamento carismatico cattolico americano, di cui «*New Covenant*» è uno degli organi più diffusi.

bero stati avviati all'occulto (o – come sarebbe diventato più di moda dire negli anni 1980 – al New Age) attraverso i libri di testo delle scuole, certi tipi di giochi e la musica rock (oltre, naturalmente, alla televisione e al cinema). Queste campagne sono state rapidamente adattate quando i gruppi contro le sette fondamentalisti hanno cominciato a partecipare alla battaglia contro i satanisti, sostenendo che nei casi più gravi gli adolescenti – tramite gli stessi strumenti – vengono avviati in modo nascosto e perverso non soltanto all'occultismo, ma al vero e proprio satanismo. Così, negli Stati Uniti, si è scatenata una violenta campagna contro la collana di testi scolastici *Impressions*, adottata da oltre 1.500 scuole elementari americane, accusata di promuovere non soltanto il «relativismo» – una censura forse non infondata – ma addirittura «il satanismo, la violenza e il cannibalismo» (in quanto riporta dalla letteratura di diversi paesi storie di maghi e di streghe), il che sembra veramente eccessivo[119]. Centinaia di chiese americane hanno ospitato raccolte di firme contro *Impressions* – che, nonostante queste campagne, continua ad avere successo – e il movimento si è esteso ad altre battaglie. Gruppi fondamentalisti – che talora rappresentano organizzazioni e denominazioni numerose e potenti – si sono battuti, ottenendo qualche successo, per escludere dalle biblioteche delle scuole (e qualche volta anche dalle biblioteche pubbliche) non soltanto *The Satanic Bible* di LaVey, ma anche testi sulla storia della stregoneria e perfino classici della letteratura o favole dove appaiono streghe o dove la magia viene rappresentata come efficace. Un altro obiettivo del contro-satanismo fondamentalista è costituito dai giochi di ruolo, in particolare *Dungeons and Dragons*, di cui sono stati venduti dieci milioni di esemplari nel mondo e che, secondo il produttore, occupa quotidianamente le serate di almeno quattro milioni di persone[120]. *Dungeons and Dragons* si ispira largamente alla letteratura *fantasy*: i giocatori devono scegliere ruoli e superare ostacoli che coinvolgono maghi, folletti e streghe. Già nei primi anni 1980 *Dungeons and Dragons* venne attaccato dagli esponenti più noti del movimento contro le sette evangelico, e critiche più o meno violente vennero formulate da note organizzazioni contro le sette come il Christian Research Institute e Spiritual Counterfeits Project[121]. La campagna doveva diventare particolarmente violenta con il

[119] Cfr., su tutta la controversia, J.S. Victor, *op. cit.*, pp. 156-160.
[120] *Ibid.*, p. 172.
[121] Per un riassunto e una bibliografia di queste critiche, avanzate anche da gruppi contro le sette moderati, cfr. John Weldon – James Bjornstad, *Playing with Fire*, Moody Press, Chicago 1984.

caso Pulling. Il 9 giugno 1982 il diciassettenne Irving L. («Bink») Pulling si suicida a Montpelier (Virginia). La madre, Patricia («Pat») Pulling, dichiara dapprima di non avere nessuna spiegazione per il tragico gesto del figlio – che andava così bene a scuola da essere inserito in una classe speciale per giovani particolarmente brillanti – ma in seguito si dice convinta che il suicidio deriva da un coinvolgimento emotivo totale in *Dungeons and Dragons*, e in particolare da un «sortilegio» lanciato su Bink, nel gioco, da un suo professore di lingua inglese. Giacché l'uso di *Dungeons and Dragons* veniva permesso – e anzi promosso – dalla scuola di Bink, Pat Pulling decide di citare la scuola per danni ritenendola responsabile del suicidio del figlio, ma perde. Da allora, si dedica – attraverso la sua organizzazione BADD (Bothered About *Dungeons and Dragons*, «Disturbati da *Dungeons and Dragons*») – a promuovere campagne contro i giochi di ruolo «satanici» e, in generale, contro il satanismo. Benché la stampa – in particolare il «*Washington Post*», in un'indagine del 1983 – abbia sostenuto che il giovane «Bink» Pulling aveva manifestato problemi psicologici gravi senza relazione con *Dungeons and Dragons* prima del suicidio, Pat Pulling continua le sue campagne contro i giochi di ruolo – affermando che sarebbero responsabili di numerosissimi suicidi «satanici» – ed è diventata una delle conferenziere più seguite nel *network* evangelico-fondamentalista del controsatanismo[122].

Le campagne contro i libri di scuola e i giochi di ruolo sono state rapidamente superate in intensità dagli attacchi alla musica rock come mezzo di adescamento satanico dei giovani. Negli ambienti fondamentalisti, specie americani, la polemica è antica quanto il rock stesso. Pionieri del movimento contro i culti come Bob Larson[123] e case editrici come la Chick Publications – che si situa alle frange più estreme del fondamentalismo americano[124] – hanno cominciato a sostenere che il rock è intrinsecamente satanico fin dagli anni 1960. Quando tuttavia si parla oggi di

[122] Nel 1989 ha riassunto le sue tesi in un volume. Cfr. Pat Pulling, con Kathy Cawthon, *The Devil's Web. Who Is Stalking Your Children for Satan?*, Huntington House, Lafayette (Louisiana) 1989. Su tutta la vicenda cfr. R.D. Hicks, *op. cit.*, pp. 286-301.

[123] Cfr. i suoi *The Devil's Diversion*, Creation House, Carol Stream (Illinois) 1967; *Rock and the Church*, Creation House, Carol Stream 1971.

[124] Per un esempio cfr. Rick Jones, *Stairways to Hell. The Well-Planned Distruction of Teens*, Chick Publications, Chino (California) 1988; Jeff Godwin, *Dancing with Demons. The Music's Real Master*, Chick Publications, Chino 1988; Id., *The Devil's Disciples. The Truth about Rock*, Chick Publications, Chino 1985.

«rock satanico»[125] occorre distinguere fra tre tipi diversi di accuse. Una prima accusa prende in esame le musiche e i testi delle canzoni, sostenendo che almeno una parte del rock contemporaneo promuove l'occulto, la figura di Satana e anche la violenza e il suicidio. In una versione più estrema – tipica dei volumi della Chick Publications – si sostiene che tutto il rock, per i suoi ritmi violenti e sconvolgenti, è «satanico», compreso il cosiddetto «rock cristiano», che pure nelle parole delle canzoni presenta contenuti religiosi e dichiara di voler promuovere il cristianesimo. Contro la violenza e il satanismo in alcune espressioni della musica rock sono nate organizzazioni influenti come il Parents Music Resource Center (PMRC) diretto da Tipper Gore, moglie del vice-presidente degli Stati Uniti, Al Gore. Queste organizzazioni sono spesso più caute quanto alla presenza di messaggi «nascosti» nella musica rock. Se negli anni 1960 i riferimenti «satanici» in certa musica rock venivano proposti con una certa prudenza, non vi è dubbio che oggi – e non soltanto nella musica di tipo *heavy metal* – esistono nel mondo centinaia di gruppi le cui canzoni inneggiano a Satana, al satanismo, alle Messe nere e qualche volta anche ai sacrifici rituali e al suicidio[126]. Non mancano stelle del rock – come Ozzy Osbourne – che si presentano in scena con simboli evidentemente satanici e anticristiani. Le discussioni fra i nemici di questo tipo di musica rock (che, naturalmente, non è *tutta* la musica rock) e i loro oppositori riguardano il reale coinvolgimento dei gruppi e dei cantanti che propongono brani «satanici» nell'occulto e il loro effetto sui giovani. Intervistati, la grande maggioranza di questi musicisti dichiarano di non credere affatto al Diavolo – in genere, per la precisione, di non credere né a Dio né al Diavolo – e di adottare atteggiamenti e linguaggio «satanici» soltanto perché le case discografiche hanno scoperto che un certo «satanismo» favorisce le vendite. Non manca però una minoranza di musicisti rock effettivamente coinvolta nell'occulto (Jimmy Page, dei Led Zeppelin, è un noto entusiasta di Crowley) e anche in gruppi satanisti (è il caso, per esempio, di King Diamond, che collabora con la Chiesa di Satana di LaVey). Nella maggioranza dei casi la scelta di temi «satanici» è invece soprattutto funzionale a un'operazione di *marketing*: del re-

[125] Cfr., in Italia, l'opera di mons. Corrado Balducci, *Adoratori del Diavolo e rock satanico*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1991, che – nella parte relativa al rock – dipende largamente da fonti americane.
[126] Per una serie di esempi – in un periodico che normalmente presenta la musica rock sotto una luce favorevole – cfr. Louisa Young – Robert Yates, «Devil's Advocates», «*20/20*», n. 11 (febbraio 1990), pp. 44-53.

sto i giovani amano acquistare quanto scandalizza i loro genitori, e – in un mondo dove il sesso e il turpiloquio non creano più veramente scandalo – forse soltanto Satana rimane veramente provocatorio. L'ascolto di messaggi trasgressivi – che talora incitano ad atti specifici, come il suicidio e la violenza – costituisce soltanto uno sfogo innocuo? Molti ne dubitano[127], e musicisti come i Judas Priest e Ozzy Osbourne sono stati citati in tribunale da genitori di giovani suicidi che li consideravano responsabili dei gesti dei loro figli. I tribunali, tuttavia, non hanno mai accolto le tesi di questi genitori, osservando che su milioni di giovani che ascoltano un certo tipo di musica soltanto una percentuale infima segue i messaggi alla lettera e si suicida; la percentuale di suicidi fra i giovani appassionati di rock «satanico» non sarebbe – secondo queste sentenze – più elevata rispetto ai suicidi che si riscontrano nella popolazione giovanile in generale[128].

Vi è, però, un secondo livello di accuse che rimprovera al rock di servirsi di mezzi ancora più subdoli e di influenzare in senso «satanico» e violento i giovani tramite i messaggi subliminali. La polemica sull'uso di messaggi subliminali nella pubblicità risale agli anni 1950, e alle grandi controversie sui «persuasori occulti», e si riferisce alla presenza nella musica e nei film di messaggi che l'ascoltatore non è capace di percepire consapevolmente, ma che rimangono depositati nel suo inconscio e lo influenzano. Benché le preoccupazioni degli anni 1950 si siano rivelate esagerate – e gli studi accademici non abbiano confermato il carattere pressoché onnipotente che era stato loro attribuito – è vero che i messaggi subliminali hanno una certa efficacia, e che – per esempio – catene di grandi magazzini hanno impiegato con moderato successo messaggi subliminali del tipo «Sono onesto e non rubo» nella musica che viene trasmessa nei loro negozi, allo scopo di far diminuire i fenomeni di cleptomania e i piccoli furti. Dalla fine degli anni 1970, miglioramenti tecnolo-

[127] Tra questi il cardinale John O'Connor, arcivescovo cattolico di New York, che si scagliò contro il rock «satanico» in un famoso sermone del marzo 1990 (cfr. «L'Europeo», 7.4.1990, p. 41).

[128] Cfr. R.D. Hicks, *op. cit.*, pp. 302-307; J.S. Victor, *op. cit.*, pp. 161-172. Indagini sociologiche rivelerebbero che i giovani *non* prestano molta attenzione alle parole delle canzoni, e si concentrano piuttosto sulla musica: Lorraine E. Prinsky – Jill L. Rosenbaum, «"Leer-ics" or Lyrics: Teenage Impressions of Rock'n Roll», «*Youth and Society*», vol. 18, n. 4 (1987), pp. 384-397. Nello stesso senso cfr. Elizabeth F. Brown – William R. Hendee, «Adolescents and their Music. Insights into the Health of Adolescents», «*Journal of the American Medical Association*», vol. 262, n. 12 (1989), pp. 1659-1663.

gici rendono meno costoso e più facile inserire messaggi subliminali in dischi e cassette musicali[129]. Negli anni 1980 i conferenzieri del circuito fondamentalista impegnati a denunciare il rock «satanico», come Bob Larson, hanno cominciato a parlare di messaggi subliminali nascosti in dischi anche dei gruppi più noti (Beatles compresi) che incitavano i giovani al satanismo. Gli elementi di prova offerti erano piuttosto scarsi, ma da questa seconda accusa – relativa ai messaggi subliminali – ne è scaturita una terza su cui il dibattito era destinato a durare molto più a lungo. Un disco o una cassetta possono essere fatti girare al contrario, con strumenti appositi: quanto si ascolta sarà normalmente una sorta di borbottio indistinto (nel quale – se sembra di distinguere delle parole – occorre sempre chiedersi se non si tratti di impressioni soggettive, di fantasia o di coincidenze). La stereofonia offre però la possibilità di utilizzare alcune delle piste per registrare messaggi «nascosti» (è la tecnica detta del *backward masking*, che non va confusa con l'inserimento di messaggi subliminali diretti) che potranno essere ascoltati soltanto da chi faccia girare il disco o la cassetta al contrario. E a far girare i dischi al contrario i nemici del satanismo si sono dedicati con crescente entusiasmo negli anni 1980. Benché non manchino discussioni sulla primogenitura, sembra che i primi ad ascoltare «al contrario» musica rock alla ricerca di messaggi satanici siano stati i pastori battisti Gary Creenwald e Jacob Aranza; quest'ultimo negli anni 1983-1985 avrebbe dedicato due volumi al problema[130]. Già nel 1982 l'idea che il *backward masking* venisse usato per registrare messaggi satanici veniva discussa sulle colonne di «*Contemporary Christian Music*» – dove, anche fra esponenti del movimento contro-satanista evangelico, non mancavano gli scettici[131] – e venivano

[129] Cfr. John R. Vokey – J. Don Read, «Subliminal Messages: Between the Devil and the Media», «*American Psychology*», vol. 40, n. 11 (1985), pp. 1231-1239.

[130] Jacob Aranza, *Backward Masking Unmasked. Backward Satanic Messages of Rock and Roll Exposed*, Huntington House, Shreveport (Louisiana) 1983; Idem, *More Rock, Country and Backward Masking Unmasked*, Huntington House, Shreveport 1985. Per una trattazione più ampia cfr. il testo di altri due pastori protestanti, Dan Peters – Steve Peters, con Cher Merrill, *Rock's Hidden Persuader. The Truth about Backmasking*, Bethany House Publishers, Minneapolis 1985. Sono stati pastori fondamentalisti come Aranza, e non le autorità di polizia, ad attirare per primi l'attenzione sul *backward masking*, anche se poi specialisti della polizia – in casi come quello dei suicidi attribuiti alla musica dei Judas Priest – hanno confermato che il *backward masking* esiste.

[131] Cfr. «Backward Masking», «*Contemporary Christian Music*», aprile 1982, pp. 44-45; «More on Backward Masking», *ibid.*, luglio 1982, p. 6; Bob Larson, «A Case of Evangelical Gullibility?», *ibid.*, agosto 1982, pp. 17-18.

presentate le prime proposte di legge (che in seguito si sarebbero trasformate in leggi in diversi Stati) per imporre alle case discografiche di informare il pubblico del *backward masking* con apposite etichette. Nel 1983 entravano in campo anche i cattolici, con il religioso trinitario canadese – legato agli ambienti carismatici, e noto anche per i suoi scritti contro la massoneria – Jean-Paul Régimbal (1931-1988), il cui libro – pubblicato in Canada nel 1983 – veniva tradotto anche in italiano in un'edizione privata nel 1985 e poi in una autorizzata – pubblicata da ambienti protestanti – nel 1987[132]. Secondo questi testi, ascoltando a ritroso i dischi non soltanto di gruppi rock che si dichiarano satanici, ma anche di altri gruppi apparentemente più innocui – come i Beatles o i Led Zeppelin – si sentirebbero messaggi come «Devo vivere per Satana», «Satana... Satana... Satana... Egli è dio, egli è dio, egli è dio», incitamenti al suicidio e alla droga e bestemmie contro Gesù Cristo. Gli scettici vengono invitati ad ascoltare cassette dove la musica incriminata viene fatta effettivamente girare al contrario, e a giudicare con le loro orecchie.

L'accusa era sufficientemente seria – e nello stesso tempo bizzarra – perché se ne occupassero gli accademici. Nel 1984 – un anno dopo la pubblicazione dei libri di Aranza e di Régimbal – l'autorevole «*Journal of Psychology*» pubblicò un articolo di Stephen Thorne e Philip Himelstein, che avevano effettuato diversi esperimenti e cominciavano a comunicarne i risultati[133]. Nel triennio 1985-1988 venivano pubblicati altri studi su riviste scientifiche, particolarmente su «*Psychology and Marketing*», una rivista che si è sempre interessata al problema dei messaggi subliminali in genere[134]. Nel frattempo i sostenitori e gli avversari della

[132] Jean-Paul Régimbal e collaboratori. *Le Rock'n'Roll. Viol de la conscience par les messages subliminaux*, Les Éditions Saint-Raphaël, Sherbrooke 1983 (ed. svizzera: Éditions Croisade, Ginevra 1983); tr. it.: *Il rock'n'roll – Violenza alla coscienza per mezzo dei messaggi subliminali*, Sezione Romana dell'UNITALSI, Roma 1985; nuova tr. it.: *Il rock'n'roll. Violenza alla coscienza per mezzo dei messaggi subliminali*, Edizioni Croisade, Ginevra 1987. In Italia la problematica è stata da ultimo ripresa da una serie di articoli del giornalista Carlo Climati sul mensile cattolico «Don Orione oggi», che hanno suscitato un'ampia e non sempre pacata discussione.

[133] Stephen B. Thorne – Philip Himelstein, «The Role of Suggestion in the Perception of Satanic Messages in Rock-and-Roll Recordings», «*Journal of Psychology*», 116 (1984), pp. 245-248.

[134] Cfr. J.R. Vokey – J.D. Read, *op. cit.*, e gli articoli seguenti tutti pubblicati nel vol. 5 (1988) di «*Psychology and Marketing*», pp. 297-372: Timothy Moore, «The Case Against Subliminal Manipulation»; A.R. Pratkanis – A.G. Greenwald, «Recent Perspectives on Unconscious Processing»; P.M. Merikle, «Subliminal Auditory Messages: An Evaluation».

tesi del *backward masking* «satanico» si erano scontrati nel processo intentato ai componenti del gruppo rock Judas Priest dopo il suicidio di due giovani avvenuto il 23 dicembre 1985 e conclusosi con l'assoluzione dei musicisti e della loro casa discografica CBS da ogni responsabilità per i suicidi[135]. Su un punto tutti coloro che partecipavano alla controversia erano d'accordo: l'uso di una delle piste per incidere messaggi percepibili soltanto quando si ascolta il brano a ritroso da parte di gruppi rock è una pratica, se non universale, relativamente comune. Gli scienziati – e anche il tribunale, nel caso dei Judas Priest – hanno potuto ascoltare messaggi scherzosi come «Congratulazioni, hai scoperto il messaggio segreto» in un disco dei Pink Floyd, e anche invocazioni esplicitamente sataniche, nonché leggere le dichiarazioni di componenti di gruppi rock che ammettevano di praticare il *backward masking* per le ragioni più diverse, dallo scherzo alla scaramanzia. Altri casi – i Beatles, gli stessi Judas Priest – rimangono più controversi, e gli esperimenti di Thorne e Himelstein dimostrano che chi *si aspetta* di trovare messaggi satanici percepirà più chiaramente parole come «Satana» in quella che ad altri sembra una serie di suoni indistinti e casuali. Che tuttavia in diversi casi il *bakckward masking* comporti la registrazione di messaggi dotati di senso logico, che in alcuni casi inneggiano a Satana e all'Inferno, viene ammesso anche da molti scettici, e non è un'invenzione del contro-satanismo fondamentalista. Il terreno su cui il contro-satanismo religioso si scontra con gli specialisti accademici è invece quello della possibilità per il cervello umano di percepire i risultati del *backward masking*. Tutti gli articoli pubblicati su riviste scientifiche universitarie sono, sul punto, d'accordo: soltanto un'infima minoranza di persone umane, dotate di una particolare sensibilità, è capace di percepire il significato di un semplice messaggio verbale letto al contrario, rimettendolo mentalmente al diritto, passando – per usare un esempio fornito dagli stessi nemici del rock «satanico» – da

[135] Per una discussione del caso cfr. James T. Richardson, «Satanism in the Courts. From Murder to Heavy Metal», in J.T. Richardson - J. Best - D.G. Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, cit., pp. 205-217. In questo processo la testimonianza del professor Howard Shevrin, dell'Università del Michigan, secondo cui soprattutto i messaggi subliminali diretti e forse anche messaggi registrati con il *backward masking* potrebbero, in determinate condizioni, influenzare gli ascoltatori, non venne ultimamente seguita dai giudici in quanto ritenuta troppo condizionata dal suo approccio strettamente freudiano alla concezione dell'inconscio (*ibid.*, p. 215). Un processo analogo, dopo il suicidio del giovane John McCollum di Indio (California) nel 1984, si concluse con l'assoluzione del cantante Ozzy Osbourne: il processo verteva però sui testi delle canzoni di Osbourne e non sul *backward masking* (cfr. R.D. Hicks, *op. cit.*, pp. 304-305).

«Dog si eh natas» a «Satan he is god», cioè «Satana è dio». Ma, in questo esempio, si tratta di una frase pronunciata al contrario, più o meno rapidamente, in modo chiaramente percepibile. Mentre non ci sono dubbi che un gran numero di persone sia influenzata da messaggi subliminali diretti, Vokey e Read (che pure vogliono essere cauti) concludono che «quasi nessuno», anche preavvertito ed esercitando la massima attenzione, è in grado di percepire «in modo conscio o inconscio» un messaggio registrato al contrario su una delle piste di un disco o di una cassetta e di rimetterlo «al diritto» immediatamente o successivamente. Il «quasi» si riferisce a persone – rarissime nella popolazione mondiale – dotate di particolare sensibilità: ma i due studiosi americani (così come i loro colleghi Thorne e Himelstein) rilevano che negli esperimenti di laboratorio non è stato possibile trovare neppure una sola persona di cui si possa dire con certezza che abbia potuto percepire un messaggio registrato con la tecnica del *backward masking*[136]. Nel 1983 Régimbal scriveva: «Sono in corso ricerche che permettono di formulare l'ipotesi di un doppio fenomeno: anzitutto il subconscio può captare una frase enunciata a rovescio; in seguito esso può decifrare questo messaggio anche se è espresso in una lingua sconosciuta»[137]. In realtà gli studi apparsi su riviste accademiche negli anni 1985-1988 non hanno in alcun modo confermato questa ipotesi. Chi sostiene che gli effetti del *backward masking* possono essere percepiti cita in genere gli studi di William H. Yarroll, Jr., che dirige l'Applied Potential Institute di Aurora (Colorado), presentato come uno «scienziato» e un «neurologo». Yarroll sostiene che «se la parte sinistra del cervello non riesce a decifrare un messaggio lo invia alla parte destra del cervello, detta parte creatrice. Essa lavorerà col messaggio non decifrato dalla parte sinistra riflettendolo come uno specchio. Se scopre il messaggio lo decifrerà, quindi lo registrerà come se fosse la verità». Anche William Yarroll – le cui ricerche continuano ad essere popolari in ambienti contro-satanisti religiosi, sia protestanti che cattolici – è entrato, fin dall'inizio delle sue attività, nel mirino della rivista evangelica «*Cornerstone*», che ha mostrato come le sue credenziali scientifiche sono modeste, se non inesistenti. Intervistato, Yarroll ammetteva che nessun suo articolo era stato accettato da riviste accademiche e che non aveva conseguito alcun dottorato, anche se sosteneva che al suo istituto collaboravano scienziati dotati di credenziali che preferivano però mantenere un prudente anonimato. Curiosamente, le sue teorie sui rapporti fra la parte

[136] J. Vokey – J. D. Read, *op. cit.*, pp. 1234-1237.
[137] J.-P. Régimbal, *op. cit.*, pp. 17-18.

destra e la parte sinistra del cervello – popolari in ambienti di nemici delle «sette» che considerano il New Age un culto diabolico – si ispirano alle idee sul cervello di una delle principali portavoce del New Age, Marilyn Ferguson[138]. Nel 1993 il *backward masking* è andato a fare compagnia al caso Taxil e al mostro di Loch Ness in un'enciclopedia delle truffe e degli scherzi[139]. Rimane, peraltro, il cavallo di battaglia di tutta una letteratura contro-satanista religiosa, che – anche a fronte del consenso dei neurologi accademici sull'impossibilità per il cervello umano di percepirli – può comunque insistere, non a torto, sul fatto che messaggi che hanno talora un contenuto satanico vengono effettivamente registrati con la tecnica del *backward masking*. La circostanza – quando anche si tratti soltanto di uno «scherzo perverso»[140] – getta comunque una luce poco rassicurante su certi gruppi della musica rock.

L'incontro

Nella seconda metà degli anni 1980 il movimento contro-satanista religioso è ormai una forza con cui l'ambiente culturale deve fare i conti. Ottiene perfino leggi che obbligano le case discografiche a dichiarare il *backward masking*. Nel 1989, quando un veterano come Bob Larson dà alle stampe un volume di grande successo sul satanismo[141], il movimento contro-satanista religioso si mostra ormai in grado di pubblicare sintesi che integrano la polemica contro la musica rock, i giochi di ruolo e i libri di testo con il materiale offerto dall'anti-satanismo laico sull'abuso rituale dei bambini. Soprattutto gli attacchi al rock e ai giochi di ruolo venivano spesso presentati in termini sufficientemente «laici» da essere presi sul serio anche in ambienti non religiosi. L'anti-satanismo laico e il contro-satanismo religioso non hanno imparato a collaborare soltanto attra-

[138] Ross Pavlac, «Backward Masking. Satanic Plot or Red Herring?», «*Cornerstone*», vol. 11 (1982), n. 62, pp. 41-43. Cfr., in italiano, «L'esposizione di William H. Yaroll [*sic*], Jr.», in «Messaggi subliminali attenzione», Riconquista, Ferrara s.d.

[139] Voce «Backward Masking» in Gordon Stein, *Encyclopedia of Hoaxes*, Gale, Detroit 1993, pp. 281-282.

[140] *Ibid.*, p. 281.

[141] Bob Larson, *Satanism. The Seduction of America's Youth*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1989. Nel 1991 lo stesso autore ha pubblicato una nuova opera, *Dead Air*, Thomas Nelson, Nashville, bollata come «pornografia cristiana» da «*Cornerstone*» (Jon Trott, «A New Genre: Christian Porn», «*Cornerstone*», vol. 20 [1991], n. 95, p. 18) per le sue descrizioni «disgustose» di rituali satanici a sfondo sessuale.

verso convegni e congressi. Il loro incontro si è celebrato in un ambiente inatteso: le stazioni di polizia americane, soprattutto quelle di provincia.

Per le storie di omicidi e di sacrifici rituali raccontate dai *survivors* e dai bambini, che affermano spesso di avere assistito a sacrifici umani, la principale obiezione degli scettici è: dove sono i corpi? Gli anti-satanisti rispondono che i corpi vengono fatti sparire con una varietà di tecniche, o che vengono sacrificati i bambini delle *breeders* non denunciati all'anagrafe: ma gli scettici non sono soddisfatti, e rispondono che qualche volta qualche corpo dovrebbe emergere. Gli esperti della polizia federale americana, dal canto loro, hanno cercato pazientemente di spiegare che nessuna organizzazione criminale, per quanto antica e potente, può occultare migliaia[142] e anche soltanto centinaia di omicidi[143]. Tuttavia negli anni 1980 – dopo il caso Manson – sono emersi casi, diversi da quelli dell'abuso di bambini, dove i cadaveri non mancano certamente. Come si è accennato, i casi di *serial killers* più o meno ispirati da Manson – come Richard Ramirez, il *night stalker* del 1985 – non provano molto, perché l'uso di simboli satanici e il riferimento al Diavolo sembrano spesso un espediente *post factum* suggerito da strategie processuali. Ci sono però diverse decine di omicidi commessi da adolescenti coinvolti nel satanismo «acido», le cui caratteristiche «sataniche» sembrano più evidenti. Lo schema di questi casi è sempre lo stesso. Un gruppo di adolescenti, dopo aver letto qualche articolo di giornale o aver visto qualche film, inizia a condurre rituali satanici fatti in casa, quasi sempre con abbondante uso di droga e sacrifici di animali. Molti di loro si servono di *The Satanic Bible* e di *The Satanic Rituals* di LaVey, due volumi che nelle edizioni economiche della Avon Books sono in vendita perfino nei supermercati e costano pochi dollari. Nessuno di questi adolescenti è in contatto con la Chiesa di Satana (la sola tassa di iscrizione di cento dollari risulterebbe proibitiva) né con altri gruppi satanisti organizzati. Benché LaVey sconsigli formalmente i sacrifici di animali e raccomandi di rispettare le leggi, questi adolescenti ecci-

[142] Secondo un'attivista anti-satanista, Jacquie Balodis, che dirige un'organizzazione chiamata Overcomers Victorious, «è possibile che gli adoratori del diavolo sacrifichino cinquantamila persone all'anno» nei soli Stati Uniti (Melissa Berg, «Satanic Crime Increasing? Police, Therapists Alarmed», «*The Kansas City Times*», 26 marzo 1988).

[143] Kenneth V. Lanning, *Satanic, Occult, Ritualistic Crime. A Law Enforcement Perspective*, National Center for the Analysis of Violent Crime – FBI Academy, Quantico (Virginia) 1989. Lanning, l'unico specialista dell'FBI che lavora a tempo pieno sui crimini «rituali», viene accusato dagli anti-satanisti di avere simpatia per gli adoratori di Satana e di non essere, quindi, affidabile. Peraltro molte sue osservazioni non sono «originali», ma corrispondono ai risultati della ricerca accademica e criminologica in materia.

tati dalla droga sacrificheranno spesso un cane o un gatto, e tracceranno simboli satanici sulle tombe o sulle chiese. Non è infrequente – secondo i pochi studi condotti sull'ambiente del satanismo «acido» – che i gruppi, quasi sempre promossi da ragazzi, coinvolgano anche qualche ragazza in cerca di emozioni forti (o di droga gratuita), e vengano così promosse orge sessuali qualche volta in luoghi inconsueti, per esempio un cimitero. Probabilmente negli Stati Uniti – e anche in Europa – esistono migliaia di gruppuscoli giovanili di questo genere, spesso con un numero di componenti inferiore a dieci, che si formano e si dissolvono facilmente. Gli studi psicologici sul satanismo «acido» osservano che non si tratta tanto di esperienze propriamente religiose, ma di forme ibride in cui i giovani mettono in scena il desiderio di rifiutare e sfidare il mondo degli adulti attraverso il simbolo per eccellenza della trasgressione, Satana. Gli stessi studi insistono sul fatto che – benché LaVey parli con disprezzo del satanismo «acido» degli adolescenti – i suoi libri e i suoi atteggiamenti, messi in mano a giovani sprovveduti, li iniziano rapidamente a una cultura che esalta la prevaricazione del forte sul debole, il rifiuto della moralità e anche la violenza[144]. Migliaia di giovani che frequentano i gruppi del satanismo «acido» ne trarranno diversi danni di carattere psicologico e spirituale, ma abbandoneranno ogni interesse satanico quando entreranno nel mondo del lavoro e non si renderanno colpevoli di reati particolarmente gravi (anche se potranno avere qualche incontro con la polizia per attività come la profanazione di cimiteri o il vandalismo). Entro questi termini il satanismo giovanile è in effetti un fenomeno diffuso nei paesi di lingua inglese, in Germania e oggi anche in Italia. È impossibile offrire un quadro statistico preciso, perché si tratta di gruppi che per definizione cercano di non essere rilevati, ma si può ritenere che nei soli Stati Uniti diverse migliaia di giovani siano coinvolti[145].

Il mondo del satanismo «acido» è meno controllabile – dunque più pericoloso – rispetto alle varie Chiese di Satana «ufficiali», che sono al contrario facili da rilevare e i cui indirizzi (negli Stati Uniti) si trovano perfino sulle Pagine Gialle. In casi rari – ma non rarissimi – non ci si accontenta di condurre alle cerimonie sataniche le ragazze che accettano di buon grado di partecipare, ma si trascina anche la compagna che si rifiu-

[144] Cfr. Joyce Mercer, *Behind the Mask of Adolescent Satanism*, Deaconess Press, Minneapolis 1991. Questo testo, scritto da una psicologa che è nello stesso tempo un pastore presbiteriano, costituisce uno degli accostamenti più equilibrati e informati al fenomeno del satanismo «acido» giovanile.
[145] Cfr. *ibid.*

ta e ci si rende così responsabili di violenza carnale. In casi ancora più limitati nel numero non ci si limita a sacrificare il gatto, ma si sacrificano il compagno o il barbone. Anche il numero di omicidi «rituali» – cioè sacrifici umani – di cui sono responsabili i giovani coinvolti nel satanismo «acido» è a sua volta controverso, perché spesso non è facile stabilire se il movente primario di un omicidio è collegato al commercio della droga, a fini di lucro, a una vendetta, ovvero effettivamente a una cerimonia «satanica». In realtà il satanismo «acido» si presenta raramente allo stato puro, ma è sempre mescolato al mondo della droga e ad altre forme di disadattamento giovanile. Secondo gli anti-satanisti i crimini «satanici» compiuti da adolescenti scoperti dalle autorità di polizia si avvicinano al centinaio[146], in maggioranza negli anni 1981-1990, con un paio di precedenti negli anni 1970. Secondo i sociologi – che sono molto più scettici[147] – i casi che meritano un'esplorazione nel periodo 1970-1990 sono soltanto una quindicina (mentre gli altri non hanno nulla a che fare con il satanismo). Alcuni episodi sono comunque impressionanti. Nel 1970 Stanley Baker di Big Sur, California e Steven Hurd, di Los Angeles, guidavano due diversi gruppi di coetanei responsabili di avere ucciso tre persone, di avere offerto i loro corpi a Satana e di averli mangiati. Nel 1984 Richard Kasso e James Troiano avevano organizzato a Long Island un gruppo di satanismo «acido» chiamato Knights of the Black Circle, uno dei cui membri, Gary Lauwers, venne «sacrificato a Satana» il 17 giugno di quell'anno. Kasso si impiccò in carcere il 7 luglio; Troiano al processo attribuì l'omicidio soltanto al suo compagno e si convertì in seguito al cristianesimo evangelico. Il caso dei Knights of the Black Circle è peraltro uno di quelli su cui non mancano le polemiche, giacché il motivo satanico nell'omicidio di Lauwers si intrecciava con affari di droga in cui i giovani erano coinvolti. Più decisamente satanico è l'omicidio di un barbone – selvaggiamente torturato incidendogli sul corpo simboli satanici – commesso nel 1985 a San Francisco da Clifford St. Joseph (condannato nel 1988), forse insieme a complici rimasti ignoti. Nei casi Kasso e St. Joseph i giovani assassini erano in possesso di *The Satanic Bible* di LaVey, e ne avevano perfino imparato dei brani a memoria. Un altro caso clamoroso – del 1985-1986 – si riferisce al giovane Sean Sellers, di Oklahoma City, che – dopo essersi consacrato al Diavolo e avere commesso un altro omicidio – uccise la madre e il patrigno, venne condannato a

[146] Cfr. Michael Newton, *Raising Hell. An Encyclopedia of Devil Worship and Satanic Crime*, Avon Books, New York 1993.
[147] Cfr. R.D. Hicks, *op. cit.*; J.S. Victor, *op. cit.*

morte e divenne popolarissimo negli ambienti del contro-satanismo evangelico dopo avere annunciato la sua conversione ed essersi fatto intervistare da televisioni nazionali[148]. Le gesta dei *teenagers* satanici sono state fatte conoscere al grande pubblico dalla letteratura a buon mercato – peraltro non sempre male informata – che costituisce nei paesi di lingua inglese la categoria del *true crime*: libri composti dai giornalisti, spesso pochi mesi dopo i fatti, e ricchi di particolari orripilanti[149]. Nel 1993 è stata pubblicata perfino un'enciclopedia del crimine satanico – sempre in versione economica – che costituisce una vera *summa* della letteratura del *true crime*[150]. Ironicamente il volume – che insiste sugli effetti criminogeni di *The Satanic Bible* – è stato pubblicato dalla Avon Books nella stessa collana di tascabili dove sono comparse le versioni economiche delle opere di LaVey. I sociologi scettici nei confronti delle cospirazioni sataniche parlano, a proposito di questi omicidi, di «pseudo-satanismo», di imitazione di modelli diffusi dalla stampa o dai fumetti e di *legend trips* in cui gli adolescenti disadattati, senza credere veramente al Diavolo, mettono in scena le loro frustrazioni[151]. Il dibattito, peraltro, sembra talora di tipo quasi nominalistico. Ultimamente non è forse troppo importante sapere se i giovani che si rendono responsabili di crimini «satanici» sono «veri» satanisti oppure – come sostengono i sociologi – «pseudo-satanisti» disadattati. I casi – pochi, per fortuna – che arrivano fino al crimine e all'omicidio confermano che il satanismo giovanile, con tutta la sua natura ambigua e certo non puramente «religiosa», costituisce un effettivo problema.

Con il satanismo giovanile gli ambienti impegnati nella caccia ai satanisti hanno a disposizione, in ogni caso, un certo numero di casi concreti e di vittime reali. Dall'allarme nei confronti del satanismo «acido» è nato, negli ambienti della polizia, un vasto movimento detto dei «poliziotti dell'occulto» (*cult cops*), che si ritrovano in convegni e organizzano seminari – dove invitano diversi «esperti» – allo scopo di convincere i loro col-

[148] Cfr. Vickie L. Dawkins – Nina Downey Higgins, *Devil Child*, St. Martin's Press, New York 1989.
[149] Per esempi tipici cfr. Rose G. Mandelsberg (a cura di), *Cult Killers*, Pinnacle Books, New York 1991; David St. Clair, *Say You Love Satan*, Dell Publishing, New York 1987 (sul caso Kasso-Troiano).
[150] M. Newton, *op. cit.*
[151] Cfr. Bill Ellis, «Legend Trips and Satanism: Adolescents' Ostensive Traditions as "Cult" Activity», in J.T. Richardson – J. Best – D.G. Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, cit., pp. 279-295; la stessa tesi è sostenuta da J.S. Victor, *op. cit.*, pp. 133-153.

leghi che il satanismo è un problema serio a cui vale la pena di dedicare tempo e risorse. I seminari per le forze di polizia (oppure organizzati dai *cult cops* per professori delle scuole medie superiori, genitori, ministri di culto) non si limitano ad analizzare il satanismo giovanile. Quasi sempre – dopo avere evocato i casi più drammatici del satanismo «acido» criminale – i seminari proseguono citando gli abusi «rituali» dei bambini, le esperienze dei *survivors*, e anche i pericoli insiti nella musica rock e nei giochi di ruolo. Vengono compilati calendari di feste sataniche, in cui sarebbe più probabile che vengano commessi omicidi (desunti da *Michelle Remembers* e da altri testi di *survivors*) e liste ampiamente illustrate di simboli satanici che, rinvenuti sulla scena di un crimine, dovrebbero mettere gli investigatori sulle tracce dei satanisti. Giacché le organizzazioni neo-pagane hanno spesso reagito anche con azioni legali, spesso si ha cura di precisare che la neo-stregoneria, la Wicca e il neo-paganesimo non vanno confusi con il satanismo e contano fra le loro fila cittadini del tutto responsabili e per bene[152]. Non sempre tuttavia la distinzione viene mantenuta nelle liste di «indicatori» satanici che, dai seminari americani, hanno fatto il giro del mondo[153]. Il mondo dei seminari organizzati da e per i *cult cops* costituisce una strana subcultura. I seminari non hanno mai convinto del tutto i gradi alti dei corpi di polizia, e la maggioranza dei poliziotti delle grandi città americane. Prosperano, invece, nelle città più piccole, in provincia, fra i semplici agenti, anche se non manca l'occasionale coinvolgimento di ufficiali superiori. La caratteristica principale dei seminari consiste nel mettere insieme tutte le diverse informazioni e teorie sul satanismo presentandolo come un *continuum* o un sistema di vasi comunicanti – anche se separati dalle porte dell'iniziazione e del segreto – che distingue quattro livelli: il satanismo «religioso» delle varie Chiese di Satana; il coinvolgimento occasionale (anche se spesso criminoso) degli adolescenti; il satanismo «autodidatta» dei pluri-assassini che imitano

[152] Gli ambienti neo-pagani diffondono a loro volta un manuale per aiutare i non addetti ai lavori a distinguere fra neo-stregoneria, satanismo e crimini rituali, a cui la neo-stregoneria ribadisce di essere assolutamente estranea: *Witchcraft, Satanism and Ritual Crime: Who's Who and What's What. A Manual of Reference Materials for the Professional Investigator*, 3ª ed., Green Egg, Ukiah (California) 1991 (1ª ed.: 1988, 2ª ed.: 1989).

[153] In Italia cfr. Michele C. Del Re, «Prevenzione e repressione del satanismo criminoso», «Rivista di Polizia», agosto-settembre 1989, pp. 581-597, dove le liste riportate vengono dal contro-satanismo americano e in particolare da BADD (Bothered About *Dungeons and Dragons*) a cui abbiamo fatto cenno. Dello stesso autore cfr. pure «Il Satanismo nella New Age», «*Ars Regia*», anno IV, n. 16 (gennaio-febbraio 1994), pp.25-32, e *Il satanismo criminoso*, Iovene, Napoli 1994.

Manson; e infine il livello più pericoloso, il satanismo «multigenerazionale», il culto segreto trasmesso di generazione in generazione di cui parlano i *survivors*. La legge americana – se nei seminari sono coinvolti agenti di polizia in servizio – impone un accostamento laico ai problemi, che tenga conto della separazione fra Chiesa e Stato e non promuova – né denigri – alcun punto di vista religioso specifico. In genere questi princìpi – e la libertà di religione di cui godono anche le Chiese di Satana, finché non commettono specifici reati – vengono ricordati all'inizio dei seminari. Ma – nel corso dell'esposizione – ai temi dell'anti-satanismo laico si mescolano quelli del contro-satanismo religioso, senza che sia sempre possibile distinguerli fra loro. Autori come Mike Warnke e Bob Larson – predicatori il cui punto di vista è quello del protestantesimo fondamentalista – sono stati invitati ai seminari insieme agli psichiatri che studiano le personalità multiple. Le indagini sociologiche mostrano che nel piccolo mondo che organizza e anima i seminari di polizia sul satanismo (ormai così diffusi da costituire anche una sorta di industria) prevalgono convinzioni religiose di tipo fondamentalista. Secondo le stesse indagini i fondamentalisti sarebbero più numerosi nella polizia – specialmente al di fuori delle grandi città – di quanto non siano in altre carriere e istituzioni[154]. La visione del mondo fondamentalista è evidente in una delle pubblicazioni più popolari fra i *cult cops*, chiamata «*File 18 Newsletter*», edita a Boise, nell'Idaho, da Larry Jones, che ha lasciato la polizia per proseguire un'attività di anti-satanista a tempo pieno. «*File 18 Newsletter*» ha contribuito più di ogni altra fonte a diffondere le cosiddette *WICCA Letters*, un documento (che ricorda, in piccolo, i *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*) che sarebbe stato confiscato ad alcuni satanisti e che illustra i loro piani per prendere il controllo prima degli Stati Uniti e quindi del mondo intero. Jones ha ammesso nel 1987 che le *WICCA Letters* sono state «sviluppate» da Dave Gaerin, un vice-sceriffo di San Diego che collaborava con un'organizzazione fondamentalista di San Antonio, nel Texas[155]. Ma i fonda-

[154] Il mondo dei seminari sul satanismo viene ricostruito con dovizia di particolari, e con una buona dose di scetticismo, dal criminologo Robert D. Hicks, *op. cit.*, che offre un'ampia mappa di tutto il fenomeno. Hicks è stato attaccato e perfino minacciato dopo la pubblicazione del suo libro, che peraltro ha ricevuto una recensione favorevole come opera «altamente raccomandata» dalla rivista del movimento anti-sette American Family Foundation (Frank J. MacHovec, recensione di R.D. Hicks, *op. cit.*, «*The Cultic Studies Journal*», vol. 8, n. 1, 1991, pp. 84-85). Il punto di vista dei *cult cops* – con una forte polemica contro i loro detrattori – è esposto dal giornalista Larry Kahaner, *Cults that Kill. Probing the Underworld of Occult Crime*, Warner Books, New York 1988.

[155] «*File 18 Newsletter*», 22 febbraio 1987.

mentalisti non sono gli unici organizzatori dei seminari di polizia sul satanismo. Al contrario, i seminari sono il luogo in cui collaborano con gli anti-satanisti laici, e riconoscono con evidenza di avere un nemico e scopi comuni.

Nel 1989 un episodio particolarmente cruento sembra dare ragione ai *cult cops* e a quanti altri sono impegnati nella caccia ai satanisti. Nel marzo di quell'anno uno studente texano, Mark Kilroy, sparisce dopo essere stato visto per l'ultima volta in un *saloon* di Matamoros, in Messico. Le ricerche lanciate dalla sua famiglia e le pressioni degli Stati Uniti inducono la polizia messicana a un'operazione di ricerca su vasta scala che si conclude al Rancho Santa Helena, non lontano da Matamoros, che era servito da base per un gruppo di trafficanti di droga guidato da Adolfo de Jesus Costanzo (1962-1989, in altri documenti indicato come «Constanzo»). Nel *ranch* – guidati da alcuni «pentiti» – i poliziotti scoprono i resti di Mark Kilroy e di altre quindici persone che erano state uccise fra il maggio 1988 e il marzo 1989. Benché molte delle vittime – rivali, membri infedeli del gruppo, poliziotti – si fossero poste sulla strada di Costanzo nelle sue attività di trafficante di droga, la polizia trova in bella evidenza un *nganga* (il calderone per i sacrifici utilizzato in alcune forme del culto sincretistico afro-americano detto Palo mayombe), letteratura magica e oggetti rituali normalmente collegati ai culti satanici. I «pentiti» indicano pure che il giovane Kilroy – a differenza delle vittime precedenti – era stato scelto a caso e rapito per strada per essere poi ucciso in un sacrificio umano propiziatorio. Le macabre scoperte di Matamoros, nel giro di pochi giorni, sono sulle prime pagine dei giornali di tutto il mondo, mentre le autorità messicane iniziano una caccia all'uomo per catturare Costanzo e la sua compagna Sara Aldrete, una giovane della buona borghesia messicana studentessa in un'università del Texas. Il 6 maggio 1989 Costanzo viene ucciso dai suoi stessi seguaci – secondo loro su sua richiesta – mentre la polizia fa irruzione nel suo appartamento di Città del Messico. Sara Aldrete e tre altri membri dell'organizzazione vengono arrestati e condannati a severe pene. Secondo molti giornali una «setta satanica» è stata sgominata[156], e in Messico una letteratura sia religiosa

[156] Fra i resoconti giornalistici dei fatti di Matamoros, cfr. Clifford L. Linedecker, *Hell Ranch. The Nighmare Tale of Voodoo, Drugs & Death in Matamoros*, Diamond Books, Austin (Texas) 1989; Gary Provost, *Across the Border. The True Story of the Satanic Cult Killings in Matamoros, Mexico*, Pocket Books, New York 1989; Jim Schutze, *Cauldron of Blood*, Avon, New York 1989. Del padre di Mark Kilroy cfr. Jim Kilroy, con Bob Stewart, *Sacrifice. A Father's Determination to Turn Evil into Good*, Avon, New York 1990. Per

che laica contro il satanismo crea una nuova categoria di «setta», la «setta narcosatanica»[157].

Ma di che «satanismo», esattamente, si tratta? Adolfo Costanzo era nato nel 1962 a Little Havana, il quartiere dei rifugiati cubani di Miami. La madre lo aveva iniziato fin da giovane al culto sincretistico afro-cubano detto Santerìa. Recatosi a cercare fortuna a Città del Messico nel 1983, Costanzo aveva frequentato gli ambienti della droga e dei culti sincretistici, ed era stato iniziato anche al Palo mayombe, un culto che pratica sacrifici di animali e che in una sua versione «nera» (minoritaria) è stato spesso accusato di sacrifici umani. Elementi tratti dalla Santerìa e dal Palo mayombe si ritrovano nel folklore della delinquenza e dei trafficanti di droga cubani e messicani, a cui Costanzo – prima di mettersi in proprio – offriva i suoi servigi di indovino e di mago. Nei suoi rituali si mescolavano elementi tradizionali afro-americani e altri tratti da film dell'orrore, in particolare *The Believers*. La forma dei rituali praticati da Costanzo e dal suo gruppo sembra largamente originale. Secondo gli specialisti del Palo mayombe non è neppure certo che Costanzo sia stato veramente iniziato alle forme tradizionali di questo culto. Sara Aldrete studiava antropologia della religione alla Texas Southmost University di Brownsville, ed è probabile – benché paradossale – che alcune informazioni sui culti sincretistici afro-americani fossero arrivate nel gruppo di Costanzo non dai quartieri bassi di Città del Messico ma dai corsi di un'università americana. Anche Sara Aldrete ha peraltro sempre dichiarato di avere tratto l'idea del sacrificio umano dal film *The Believers* – che continuava a mostrare ossessivamente ai membri del gruppo – e non dai suoi studi universitari sui sincretismi afro-americani[158]. La tragedia di Matamoros, così, conferma forse che anche i film sul satanismo non sono innocui; ma è difficile concludere che ci si trova di fronte a un caso «tipico» di «setta satanica» (i riferimenti al Diavolo erano fra l'altro scarsissimi o assenti) o a una conferma dell'esistenza di *network* occulti e internazionali di adoratori di Satana.

un punto di vista sociologico cfr. Thomas A. Green, «Accusations of Satanism and Racial Tensions in the Matamoros Cult Murders», in J.T. Richardson – J. Best – D.G. Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, cit., pp. 237-248.

[157] Cfr. Jorge Mejía Prieto, *Satanismo y sectas narcosatanicas en México y en el mundo*, Editorial Diana, Città del Messico 1989.

[158] T.A. Green, *op. cit.*, pp. 237-238.

Lo scontro

L'episodio di Matamoros – come era facile prevedere – era destinato a trasformarsi in un punto di riferimento obbligato per i seminari di polizia sul satanismo e per la letteratura contro i satanisti, sia laica[159] che religiosa. Matamoros, tuttavia, è anche diventato un ulteriore motivo di scontro fra gli ambienti accademici che studiano il satanismo (e i sincretismi afro-americani) e i promotori della grande caccia ai satanisti. Più precisamente, verso la fine degli anni 1980, sono emerse tutte le difficoltà di un'alleanza fra movimenti anti-satanisti e contro-satanisti, e fra un accostamento da una parte razionalista, dall'altra post-razionalista al problema del satanismo (così come delle «sette» in genere). Possiamo distinguere tre diversi teatri di scontro che, ultimamente, si sono rivelati pericolosi per i promotori della grande caccia ai satanisti degli anni 1980 e hanno determinato negli anni 1990 un obiettivo declino della loro popolarità.

Un primo campo di scontro ha opposto da una parte i *moral crusaders* della caccia ai satanisti, dall'altra gli specialisti accademici. David G. Bromley, professore di sociologia alla Virginia Commonwealth University[160]; James T. Richardson, professore di sociologia all'Università del Nevada a Reno[161]; il sociologo Jeffrey S. Victor della State University of New York[162]; l'antropologa Sherril Mulhern, americana ma docente presso l'Università di Parigi VII; Anson D. Shupe, sociologo della Indiana Purdue University e J. Gordon Melton, il più noto esperto americano di nuovi movimenti religiosi[163] hanno reagito con notevole severità alle

[159] Cfr. per esempio Michael D. Langone – Linda O. Blood, *Satanism and Occult-Related Violence. What You Should Know*, American Family Foundation, Weston (Massachusetts) 1990, pp. 11-13. Michael D. Langone è uno dei più noti dirigenti del movimento anti-sette americano; Linda O. Blood – che è oggi una portavoce degli stessi ambienti – è una ex adepta del gruppo satanista di Michael Aquino.

[160] Di cui cfr. «Satanism. The New Cult Scare», in J.T. Richardson – J. Best – D.G. Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, cit., p. 49-72; Id., «The Satanism Scare in the United States», in J.-B. Martin – M. Introvigne (a cura di), *Le Défi Magique. II. Satanisme, Sorcellerie*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1994, pp. 49-64.

[161] Di cui cfr. «Satanism in the Courts: From Murder to Heavy Metal», cit.

[162] Cfr. J.S. Victor, *op. cit.*

[163] J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Garland, New York-Londra 1986, pp. 76-79 e 250-251; Id., «The Evidences of Satan in Contemporary America: A Survey», relazione inedita presentata al convegno della Pacific Division dell'American Philosophical Associacion, Los Angeles, 27-28 marzo 1986. In quest'ultimo scritto l'autore esamina la preistoria del panico anti-satanista negli anni 1970, quando il ritrova-

campagne anti-sataniste, negando qualunque fondamento fattuale ai resoconti dei *survivors* e trattando con notevole scetticismo l'idea di un vasto complotto di satanisti in genere. Questi studiosi – particolarmente David G. Bromley e J. Gordon Melton – conoscono bene la Chiesa di Satana e il Tempio di Set, ma insistono sulle differenze tra queste organizzazioni e lo stereotipo del «culto satanico» creato dai *survivors* e dalla letteratura contro il satanismo. Negli scambi senza esclusione di colpi – in cui sociologi rispettati e perfino un ministro di culto metodista come Melton sono stati accusati di essere satanisti – gli accademici hanno talora dato l'impressione di negare l'esistenza del satanismo in modo radicale. Contro chi sostiene che esistono migliaia o milioni di satanisti che tramano nell'ombra, i sociologi danno qualche volta la sensazione di sostenere che i satanisti non esistono affatto. Curiosamente questa posizione ha suscitato le proteste di Blanche Barton, la compagna di LaVey, che ringrazia i sociologi come Jeffrey S. Victor per le loro posizioni ostili al movimento contro il satanismo, ma conclude che «gli accademici che rifiutano di riconoscere l'esistenza di un moderno movimento satanista fanno un passo avanti e due passi indietro»[164]. Al di là delle interpretazioni, gli studiosi accademici hanno comunque messo in luce che molte tesi di chi ha promosso la caccia al satanismo sono semplicemente false da un punto di vista fattuale. Benché il quadro di riferimento teorico sia profondamente diverso, le tesi degli accademici sono state accolte come un invito alla riflessione anche da alcuni esponenti dei movimenti anti-sette e contro le sette.

Un secondo – e meno ovvio – teatro di guerra, che è emerso negli anni 1990, vede il conflitto fra movimenti anti-satanisti (e anti-sette) laici e movimenti contro-satanisti (e contro le sette) religiosi. Il fronte unico di opposizione, fondato sulla necessità – vera o presunta – di combattere il satanismo e gli scettici si è venuto a poco a poco sfaldando. Non c'è dubbio infatti che gli scettici – tanto più quando casi di abuso rituale o di omicidio «satanico» arrivano nei tribunali – siano pronti a sostenere che le tesi dei nemici del satanismo non sono credibili, perché si basano sull'idea (che non può essere provata in senso giuridico) dell'esistenza

mento di carcasse di animali uccisi e mutilati in diversi Stati americani venne attribuito a misteriori gruppi satanisti. Le inchieste ufficiali rivelarono che si trattava dell'opera di cani inselvatichiti e di animali da preda, i cui denti sono spesso capaci dei tagli «precisi e da chirurgo» che a certi giornalisti sembravano evidente opera umana.

[164] Blanche Barton, «Elbow-Patch Commandos», «*The Black Flame*», vol. 4 (1993), n. 3-4, pp. 3-4.

del Diavolo. Il movimento anti-satanista laico si è sforzato con ogni mezzo di sostenere che non è affatto così, e che si può credere nell'esistenza dei satanisti – anche di milioni di satanisti nascosti – senza credere nell'esistenza del Demonio. Per il giornalista Craig Lockwood – che abbiamo già incontrato e che dirige un giornale per *survivors* – fra tanti dubbi «c'è almeno una certezza (...) non ci sono "spiriti" o "diavoli" o "forze" oltre a quelle create dalla mente dell'uomo e proiettate o percepite come reali che siano responsabili di quello che le persone fanno ad altre persone. Non è il Diavolo che le muove. Il peggio dell'umanità è già abbastanza cattivo. Non abbiamo mai avuto bisogno di aiuto dagli spiriti»[165]. I contro-satanisti religiosi, al contrario, hanno come «unica ragionevole certezza» proprio quella che il Diavolo esiste, e diffidano immediatamente di chi lo mette in dubbio. C'è proprio da fidarsi, del resto, degli psicoterapisti laici? Frank Peretti nel romanzo *This Present Darkness* ne dubita, e mette in scena – fra gli espedienti dei «demonizzati» per fermare i buoni – le manovre di una psicologa universitaria che fa ricordare – falsamente – alla figlia di uno dei protagonisti positivi un abuso rituale che avrebbe subìto dal padre nell'infanzia. Falsi ricordi di bambini a proposito di abusi emergono anche nel secondo romanzo di Peretti, *Piercing the Darkness*, dove bambini «demonizzati» asseriscono di essere stati vittime di abusi mai avvenuti. Non si tratta di coincidenze. Secondo Margaret Smith – una portavoce dei *survivors* – il 22% dei colpevoli di abusi rituali sono «ministri di culto o sacerdoti»[166] e il 63% dei genitori che hanno avviato i loro figli alle sette sataniche sono protestanti (contro il 19% di cattolici e solo il 4% di atei)[167]. È normale quindi che i fondamentalisti – per tacere dei loro pastori – temano, con buone ragioni, di essere accusati loro stessi di abusi «rituali» rivissuti nelle elusive memorie dei *survivors*. E tutto questo non rende più facile la collaborazione fra l'anti-satanismo secolare e il contro-satanismo fondamentalista.

Un terzo scontro deriva dalla sub-tipologia che abbiamo introdotto distinguendo fra movimenti sia anti-satanisti (e anti-sette) sia contro-satanisti (e contro le sette) rispettivamente razionalisti e post-razionalisti. Solo apparentemente si tratta di una distinzione secondaria, e proprio a proposito del satanismo le contraddizioni sono esplose. In campo laico, come abbiamo visto, l'ala post-razionalista attribuisce un'efficacia sinistra e quasi magica alle tecniche di «lavaggio del cervello» che le «sette»

[165] C. Lockwood, *op. cit.*, p. 254.
[166] M. Smith, *op. cit.*, p. 115.
[167] *Ibid.*, p. 18.

sarebbero capaci di praticare, mente l'ala razionalista rimane scettica e preferisce parlare di truffa o di inganno. Mentre i movimenti anti-sette post-razionalisti hanno immediatamente applicato la metafora del «lavaggio del cervello» al satanismo, gli «scettici di professione» razionalisti sono stati fra i primi ad attaccare e mettere in ridicolo la tesi del grande complotto satanico. La principale organizzazione anti-sette razionalista è lo CSICOP, il Comitato per l'indagine scientifica delle pretese del paranormale. Con questa organizzazione – che si occupa normalmente di attaccare le pretese dei nuovi movimenti religiosi e magici – collabora strettamente lo CSER, il Comitato per l'esame scientifico della religione. Questo comitato ha prodotto nel 1989 un rapporto sul satanismo in America[168], che ha cercato di demolire sistematicamente sia le tesi dei sostenitori del complotto satanista sia le loro credenziali professionali e scientifiche. Benché il rapporto – in modo comprensibile, se si considera la sua fonte – attacchi soprattutto i fondamentalisti, nella lista dei «non esperti» che diffondono sull'argomento affermazioni «inaffidabili, inaccurate, piene di pregiudizi e fuorvianti» si trovano pure il movimento anti-sette laico Cult Awareness Network e i suoi principali dirigenti. Non vi potrebbe essere illustrazione più chiara dello scontro in atto fra razionalisti e post-razionalisti all'interno dello stesso mondo dei movimenti anti-sette laicisti. Le acque non sono più calme negli ambienti contro-satanisti religiosi. Qui, naturalmente, tutti sono s'accordo sul fatto che il Diavolo esiste e che le idee dei satanisti sono pericolose e nocive. Quanto all'attendibilità dei *survivors* e all'esistenza di un grande complotto satanico esteso e «multigenerazionale» le opinioni, invece, divergono. Abbiamo visto i giornalisti di «*Cornerstone*» – che, giova ripeterlo, è una pubblicazione protestante evangelica che attacca spesso le «sette» – denunciare, una per una, le frodi e le esagerazioni di personaggi come Mike Warnke o Lauren Stratford. Più recentemente gli esponenti di quello che negli Stati Uniti è forse il maggiore movimento contro le sette protestante, il Christian Research Institute, hanno raccomandato ai lettori della loro rivista di leggere – a proposito del satanismo – il volume *The Satanism Scare* pubblicato nel 1991 dai sociologi Richardson, Best e Bromley – una vera e propria Bibbia della ricerca accademica scettica – e hanno spiegato ai lo-

[168] Shawn Carlson – Gerald Larue, *Satanism in America. How the Devil Got Much More Than His Due*, CSER, Buffalo (New York) 1989; 2ª ed.: Gaia Press, El Cerrito (California) 1989. Il CAN ha risposto: Michael D.Langone – Linda Blood, *Interesting Times*, presso gli autori, s.l.n.d., ripubblicato in «*The Cultic Studies Journal*», vol. 8, n. 2 (1991), pp. 151-190.

ro lettori che «un'attenta indagine dei racconti delle presunte vittime e dei sostenitori della tesi ci ha fornito ogni ragione di rifiutare la teoria della cospirazione satanica»[169]. Gli autori dell'articolo, Bob e Gretchen Passantino, scrivono anche su «*Cornerstone*», e nel 1991 hanno pubblicato un libro in cui mettono in guardia dai pericoli del satanismo giovanile; ma dichiarano che «come osservazione generale, le storie dei *survivors* adulti non sono affidabili» e che l'idea di un «satanismo cospiratorio e multigenerazionale» è soltanto un «mito urbano»[170]. Finalmente, nel 1993, è scesa in campo anche «*Christianity Today*» – la rivista più diffusa nel protestantesimo evangelico americano – denunciando «la mancanza di prove» a sostegno della tesi della cospirazione satanica e invitando gli evangelici americani a un «sano scetticismo». Gli autori dell'articolo – due docenti universitari evangelici, il sociologo Robin Perrin e lo psicologo Les Parrott III – concludono con una citazione biblica da *Proverbi* 12,11: «Chi insegue chimere è privo di senno»[171].

Naturalmente, il timore di essere annoverati fra i «privi di senno» biblici non ha fermato i teorici più accesi della cospirazione satanica, che hanno scritto numerosi a «*Christianity Today*» e al Christian Research Institute protestando per uno scetticismo che sembra loro eccessivo. Ma l'offensiva – che non viene più soltanto dagli accademici, ma nasce ora dall'interno stesso dei movimenti che pure si oppongono alle «sette» e all'occulto – mette certamente in difficoltà i promotori della grande caccia ai satanisti degli anni 1980, che nel decennio successivo ha cominciato a perdere colpi. Qualcuno inizia a essere perplesso o a fare marcia indietro. Lawrence Pazder, lo psichiatra di *Michelle Remembers* del 1980, dichiara nel 1994 che forse i racconti dei *survivors* non corrispondono a verità fattuali sul satanismo, ma sono soltanto metafore di un incesto subìto in giovane età al di fuori di ogni contesto satanico[172]. Tra le proteste dei *survivors* e dei loro portavoce nel 1990 gli organizzatori dei convegni annuali sulla sindrome da personalità multipla di Chicago presero «un'importante decisione», invitando per la prima volta al convegno di

[169] Bob Passantino – Gretchen Passantino, «The Hard Facts about Satanic Ritual Abuse», «*Christian Research Journal*», vol. 14, n. 3, inverno 1992, pp. 20-23 e 32-34.
[170] B. Passantino – G. Passantino, *op. cit.*, p. 212.
[171] Robin Perrin – Les Parrott III, «Memories of Satanic Ritual Abuse. The truth behind the panic», «*Christianity Today*», 21 giugno 1993, pp. 19-23. Nel marzo 1994 «*Christianity Today*» ha raccomandato, con una recensione estramamente favorevole, l'*op. cit.* del sociologo scettico J.S. Victor (cfr. Susan Bergman, «Rumors from Hell», «*Christianity Today*», 7 marzo 1994, pp. 36-37).
[172] R. Perrin – L. Parrott, *op. cit.*, p. 23.

quell'anno non soltanto i difensori dell'attendibilità dei *survivors* ma anche scettici come l'antropologa Sherril Mulhern e lo psicologo Richard Noll. La presentazione di punti di vista alternativi, da allora, è stata ripetutamente ammessa agli incontri annuali sul MPD, e specialisti clinici della sindrome come George Ganaway hanno dichiarato di «non credere affatto che esista davvero una cospirazione satanica»[173].

Jeffrey S. Victor ritiene improbabile che i sostenitori del complotto satanico – che hanno anche ottenuto leggi specifiche contro l'«abuso rituale» in alcuni Stati americani – cessino le loro attività nella seconda parte degli anni 1990. Ritiene però probabile che il mondo dei cacciatori di satanisti abbia come futuro la «marginalizzazione», rimanendo un fenomeno confinato «alle città piccole e alle aree rurali afflitte da problemi economici endemici, e dove ci sono numerosi fondamentalisti disposti a credere alla minaccia dei criminali satanici segreti»[174]. Come molti fenomeni nati negli Stati Uniti, la caccia ai satanisti è stata esportata con ritardo in Europa, in Australia e Nuova Zelanda, in America Latina[175] e anche la sua crisi di credibilità si manifesterà probabilmente più tardi in questi paesi. In conclusione, è probabile che il grande movimento contro il satanismo degli anni 1980 diventi – nella seconda parte degli anni 1990 e oltre – un fenomeno periferico, confinato in una piccola subcultura, come è avvenuto per l'anti-cattolicesimo e l'anti-mormonismo, un tempo movimenti sociali di importanza centrale almeno negli Stati Uniti e oggi ridotti a preoccupazioni marginali condivise soltanto da alcuni settori del mondo evangelico e fondamentalista. Se le grandi polemiche tipiche degli anni 1980 si placheranno, anche i sociologi e gli specialisti accademici di nuovi movimenti religiosi e magici potranno sentirsi meno coinvolti negli scontri. Gli studiosi universitari, negli anni 1980, hanno infatti avvertito come loro dovere la denuncia degli eccessi e delle inesattezze dif-

[173] C. Lockwood, *op. cit.*, pp. 13-17. Lockwood – che ha un caratteristico accostamento «complottista» – sospetta pressioni da parte dei finanziatori dei convegni. Richard Noll, uno psicologo, ha pubblicato nel 1992 un'antologia (*Vampires, Werewolves, and Demons. Twentieth Century Reports in the Psychiatric Literature*, Brunner/Madzel, New York 1992) che mostra come storie di demoni, lupi mannari e vampiri siano ripetutamente emerse nel materiale clinico degli psichiatri anche prima delle controversie degli anni 1980; prima di *Michelle Remembers*, tuttavia, nessuno psichiatra le riteneva fattualmente «vere».

[174] J.S Victor, *op. cit.*, p. 297.

[175] Il Giappone ha sempre fatto resistenza all'importazione di tesi anti-sataniste, forse perché la religiosità popolare giapponese attribuisce la possessione non al Diavolo ma a spiriti di animali morti o di antenati inquieti, talora dispettosi ma non radicalmente malvagi.

fuse a proposito del satanismo dai movimenti anti-sette e contro le sette. Mentre tutti sopravvalutavano il satanismo, i sociologi e gli antropologi hanno rischiato di esagerare nel senso opposto, sottovalutando fenomeni reali come il satanismo «acido» giovanile e i danni effettivamente causati da modelli e ideali negativi come quelli proposti negli scritti di LaVey, troppo diffusi anche presso i giovani. In realtà – come hanno scritto David Bromley e Anson Shupe, entrambi attivi nel denunciare gli eccessi della campagna contro il satanismo – «il rifiuto delle pretese [della campagna contro le sette e il satanismo] da parte degli specialisti di scienze sociali è anche il prodotto di una protezione del proprio campo professionale. La teoria della sovversione che ha alimentato le pretese e le denunzie contro le "sette" ha costituito una sfida diretta al *corpus* dei risultati della ricerca scientifica in materia di nuovi movimenti religiosi. Un buon numero di specialisti accademici ha ritenuto di non avere scelta: doveva criticare le posizioni del movimento anti-sette, giacché lo percepiva come poco più di un'ideologia che cercava di mascherarsi da scienza». Se il clima acceso delle controversie fra «sette» e movimenti che attaccano le «sette», e fra «credenti» e «scettici» a proposito della teoria della grande cospirazione satanica si placherà, anche i sociologi potranno riflettere in modo più pacato e meno militante sui danni causati non solo dalle esagerazioni anti-sataniste ma anche, effettivamente, dal satanismo. Del resto, ammettono Bromley e Shupe, i sociologi non sono a loro volta immuni dai condizionamenti e «neutrali» per definizione: «qualunque ruolo gli specialisti di scienze sociali giochino in queste controversie, è necessario che esaminino anche la loro stessa funzione nel processo di costruzione del sapere in materia [di sette e di satanismo] dal punto di vista della sociologia della conoscenza»[176].

[176] D.G. Bromley – A.D. Shupe, «Organized Opposition to New Religious Movements», cit., pp. 194-195. Cfr., su questi problemi, dal punto di vista di un teologo luterano, Ted Peters, «Satan's Friends and Enemies», «*Dialog*», vol. 30, n. 4 (autunno 1991), pp. 304-313.

3. Satanisti per il Duemila (1990-1994)

La resurrezione di Anton LaVey

La publicazione nel 1989 del rapporto CSER sull'anti-satanismo costituiva un passaggio emblematico del discredito in cui la campagna anti-satanista cominciava a essere gettata dai suoi stessi eccessi. Mentre irrideva come «non esperti» i più noti anti-satanisti, il rapporto segnalava fra gli «esperti» affidabili – insieme a sociologi come Joel Best e Jeffrey Victor – anche Zeena LaVey, definita «un'autorità sul satanismo e la portavoce ufficiale della Chiesa di Satana». La stessa «Chiesa di Satana» veniva segnalata fra i gruppi da consultare per avere informazioni sul satanismo, benché prudentemente il rapporto precisasse che «gli autori non condividono le credenze o le pratiche di questa organizzazione»[1]. La storia, ancora una volta, si ripeteva: il discredito di una campagna anti-satanista incline alle esagerazioni riportava alla ribalta i satanisti. Si poteva credere che la Chiesa di Satana fosse entrata in una crisi irreversibile, e che dei problemi degli anti-satanisti avrebbero piuttosto beneficiato nuove organizzazioni. Con sorpresa di molti – anzitutto di Michael Aquino e del suo Tempio di Set, che già da anni avevano dato la Chiesa di Satana per finita –, dopo un periodo di basso profilo nel decennio 1975-1985, alla fine degli anni 1980 Anton LaVey ha sperimentato una vera e propria resurrezione. Avevamo lasciato LaVey all'inizio del decennio, mentre profetizzava oscuramente importanti avvenimenti per se stesso nel 1984, l'anno di Orwell. Nel 1984, in effetti, qualche cosa succede. LaVey rompe con Diane, che era stata la sua compagna per 24 anni. La separazione

[1] S. Carlson – G. Larue, *op. cit.*, pp. 137, 140.

si consuma in modo tempestoso, e si conclude con una causa civile[2]. Considerato il ruolo di Diane nella gestione della Chiesa di Satana, un ulteriore declino dell'istituzione sembra inevitabile. Benché la rottura con Diane fosse sembrata inizialmente a LaVey il segno di un inevitabile destino di solitudine metafisica[3], nel giro di qualche anno il Gran Sacerdote di Satana avrebbe trovato una nuova compagna – naturalmente, anche questa volta, bionda –, Blanche Barton, che avrebbe avuto un ruolo di primo piano nel rilancio del satanismo alla fine degli anni 1980.

L'occasione per il rilancio – senza dubbio – veniva dalla grande caccia ai satanisti. La televisione americana – presentando gli attivisti dell'anti-satanismo e i *survivors* – doveva in qualche modo, secondo le sue abitudini e tradizioni, presentare anche l'altra faccia della medaglia. Giacché era evidentemente difficile fare apparire in televisione un portavoce degli inafferrabili culti satanici «multigenerazionali» clandestini e omicidi, i grandi *talk shows* americani – per far vedere al pubblico un satanista – non potevano che rivolgersi alla Chiesa di Satana. Così il 25 ottobre 1988 nella puntata della trasmissione *Geraldo* dal titolo *Devil Worship: Exposing Satan's Underground* (forse il più famoso o famigerato programma del genere, responsabile di diverse settimane di isteria anti-satanista), Geraldo Rivera presenta agli ascoltatori – in contraddittorio con nemici del satanismo di tutti i generi – Zeena LaVey, figlia di Anton e portavoce della Chiesa di Satana. La giovane – una bella ragazza, che non può mancare di suscitare la simpatia di un certo numero di spettatori – dichiara che la sua è «una religione legittima», «perfettamente legale», da non confondere con le attività criminali degli adolescenti, e con numerosi seguaci. «Centinaia di migliaia?» domanda Geraldo; e Zeena risponde: «Centinaia di migliaia, non posso dirlo. Migliaia, facilmente»[4]. Senza dubbio trasmissioni come *Geraldo* non erano veramente «obiettive», e cercavano di alimentare insieme il gusto del sensazionale e la campagna anti-satanista. Ma è perfettamente credibile quanto la Chiesa di Satana dichiarava nel 1990: molti telespettatori reagivano negativamente alle evidenti esagerazioni degli anti-satanisti, e trovavano più simpatica la giovane Zeena[5]. Nello stesso anno della fa-

[2] B. Barton, *The Secret Life of a Satanist. The Authorized Biography of Anton LaVey*, cit., p. 198.
[3] *Ibid.*, p. 224.
[4] «Geraldo», *Devil Worship: Exposing Satan's Underground*, 25 ottobre 1988, Transcript n. 6, Journal Graphics Inc., New York 1988, p. 8.
[5] B. Barton, *The Church of Satan*, cit., p. 76.

mosa trasmissione di *Geraldo*, LaVey decideva di presentarsi come il portavoce di tutti coloro che – satanisti o no – consideravano la grande caccia al satanismo come un esempio di credulità e di superstizione. In un articolo del «*Cloven Hoof*», l'organo della Chiesa di Satana, lanciava un suo «programma pentagonale» in cinque punti: la «stratificazione», cioè la difesa (contro l'ugualitarismo) del diritto del forte a prevalere sul debole e dell'«intelligente» a dominare lo «stupido»; la «rigorosa tassazione di tutte le Chiese» (a cui la Chiesa di Satana – che pure da un punto di vista strettamente legale negli Stati Uniti avrebbe potuto chiedere l'esenzione dalle imposte – si è sempre volontariamente sottomessa); il «rilancio della legge della giungla», cioè il diritto di *non* porgere l'altra guancia e di vendicarsi dei nemici – nei limiti delle leggi in vigore, precisa LaVey; lo sviluppo degli «umanoidi», robot che siano per gli uomini gli schiavi perfetti (come sappiamo, una vecchia idea del Gran Sacerdote di Satana); infine, lo «sviluppo di ambienti totali» sul tipo di Disneyland, creati per tipi particolari di persone che hanno diritto di vivere in luoghi recintati le loro fantasie (dal vampirismo alla più totale promiscuità sessuale), purché queste attività avvengano fra adulti consenzienti, senza essere disturbati dalla società[6]. Come si vede il programma di difesa dei satanisti diventava un programma sociale globale ispirato ancora una volta alle teorie libertarie di Ayn Rand. Nel novembre del 1988 LaVey aggiungeva le parole al suo *Inno dell'Impero Satanico*, la cui musica era già stata composta nel 1967. L'Inno è un compendio del «programma pentagonale» di LaVey:

> «C'è una terra che è verde, c'è una terra che è libera,
> c'è un posto per te e un posto per me.
> Ma i cuori sanguinanti non vogliono che esista.
> Non abbiamo più bisogno di loro!».

Mai il tono diventa rapidamente anticristiano e specificamente satanista:

> «Lascia che i leoni e le tigri li dilanino,
> L'arena grida e vuole sangue cristiano.
> Lascia che li sbranino e sputino i loro resti.
> Non abbiamo più bisogno di loro! (...)
> Tamburi dalle tenebre, ascoltate bene.
> Tamburi come tuoni, direttamente dall'Inferno.

[6] Anton S. LaVey, «Pentagonal Revisionism: A Five-Point Program», «*The Cloven Hoof*», vol. 21, n. 2 (2° trimestre 1988).

«Rege Satanas!» – Il tempo è arrivato.
Satana è qui per esigere la sua terra!»[7].

Dopo il suo ritorno sulle scene nel 1988, LaVey ha anche approfittato del nuovo interesse per i vampiri – particolarmente per Dracula – e per i lupi mannari, sostenendo che la filosofia della Chiesa di Satana – sia pure in senso metaforico – offre agli uomini del nostro tempo l'occasione di sperimentare tutta la potenza di queste immagini. In fondo – sostiene LaVey in un'opera del 1992 – i primi rituali della Chiesa di Satana contenevano già l'essenziale del mito del lupo mannaro. L'uomo deve rinunciare alla sua umanità, comportarsi con tutto il vigore e la ferocia di un animale, sentirsi un animale (particolarmente nella vita sessuale) e gioire come un animale[8].

Lupi mannari e vampiri avevano tuttavia in serbo anche qualche scherzo poco piacevole per Anton LaVey. Come Satana stesso – almeno dopo la rottura con Aquino del 1975 – anche il lupo mannaro e il vampiro sono per LaVey la metafora di uomini e donne capaci di vivere una vita pienamente umana, non limitata dalle religioni e dalle convenzioni. LaVey dubita che i lupi mannari e i vampiri – nel senso letterale del termine – siano mai veramente esistiti. Come era prevedibile, anche fra i suoi più affezionati seguaci – perfino nella sua famiglia – non tutti sono stati d'accordo, e sono nati nuovi scismi. Lucas Martel ha fondato a Lacey (nello Stato di Washington) il Tempio del Vampiro. Questo movimento – benché, di fatto, nato alla fine degli anni 1980 – proclama origini antichissime che rimonterebbero agli antichi Sumeri. Il vampirismo sarebbe sempre rimasto «la religione dei dominatori», e sarebbero perfino stati «antichi vampiri a creare il cristianesimo, il buddhismo, l'induismo, l'Islam e le altre maggiori religioni mondiali per produrre [negli esseri inferiori] docilità e sottomissione alla Regola dei Maestri». Benché il Tempio del Vampiro consideri teoricamente – e magicamente – possibile il vampirismo nel senso fisico del termine, con piacevoli effetti come «volare» e acquisire «l'immortalità fisica», la sua principale attività sembra consistere nel promuovere un «materialismo scettico», non troppo lontano dalle dottrine della Chiesa di Satana. Il «credo» del Tempio del Vampiro recita: «Sono un vampiro! Adoro il mio ego e la mia vita, per-

[7] Cfr. B. Barton, *The Church of Satan*, cit., pp. 89-91.
[8] Anton Szandor LaVey, *The Devil's Notebook*, Feral House, Portland (Oregon) 1992, pp. 120-125. Sul mito del lupo mannaro e sulla sua attuale popolarità cfr. Adam Douglas, *The Beast Within*, Chapmans, Londra 1992.

ché sono l'unico Dio che esiste! Sono orgoglioso di essere un animale da preda e onoro i miei istinti animali»[9]. Forse per queste ragioni le relazioni, dopo la separazione del Tempio del Vampiro dalla Chiesa di Satana – nonostante le divergenze sulla realtà storica dei vampiri – sono rimaste abbastanza cordiali, e la rivista internazionale della Chiesa di Satana, *The Black Flame* (pubblicata a partire dal 1989 a New York grazie agli sforzi di Blanche Barton e di Peter Gilmore) ospita la pubblicità (a pagamento) dell'organizzazione vampirista di Lucas Martel. Il rapporto con i lupi mannari si è rivelato invece più difficile, forse perché vi sono coinvolti problemi di famiglia. Benché nato nella mente del suo fondatore Nikolas Schreck – secondo le sue stesse dichiarazioni – nel 1983, l'Ordine del Lupo Mannaro (Werewolf Order) si è presentato al pubblico a partire dal 1987 con il suo gruppo musicale, Radio Werewolf (il nome di una stazione radio militare delle ultime truppe tedesche che combattevano quando la Seconda guerra mondiale era ormai perduta). Secondo Schreck – che abbiamo già incontrato come autore di un'antologia su Manson – il «lupo mannaro» è semplicemente l'agente scelto da Satana per portare confusione e distruzione sulla terra. Lo stesso Charles Manson è stato – forse senza saperlo, o scoprendolo a poco a poco – uno di questi «lupi mannari», che l'ordine di Schreck onora con cerimonie periodiche che attirano l'attenzione, comprensibilmente non benevola, della stampa. Schreck, del resto, ha un vero gusto dello scandalo. Ha fondato una Fondazione Abraxas – dove il riferimento gnostico è un pretesto per onorare la morte e la distruzione –, ama i simboli e le uniformi naziste e, intervistato dalla stampa e dalla televisione, ha rilasciato dichiarazioni come: «In quanto satanisti, ci piacerebbe vedere la maggioranza della razza umana assassinata, perché non merita il dono della vita»; oppure: «Un bagno di sangue sarebbe una purificazione rituale del pianeta che è stato troppo a lungo sporcato e degradato»[10]. Schreck è entrato nella «prima famiglia» del satanismo internazionale andando a convivere con Zeena LaVey. Ne è nato il solito problema, che perseguita la Chiesa di Satana dalla sua fondazione: per Schreck non è affatto sicuro che il Satana che suscita i «lupi mannari» sia soltanto un simbolo. Non esclude che sia un essere personale, che esista per davvero. Si tratta proprio del tipo di «eresia» che LaVey non può tollerare, anche a costo di perdere – come è avvenuto fra il 1991 e il 1992 – uno dei più attivi (anche se controversi) seguaci della nuova

[9] *The Vampire Creed*, Temple of the Vampire, Lacey (Washington) s.d., p. 1. Cfr. *The Vampire Bible*, Temple of the Vampire, Lacey (Washington) s.d.
[10] «Geraldo», *Devil Worship: Exposing Satan's Underground*, Transcript, cit., pp. 15-16.

generazione, Schreck, e la sua stessa figlia Zeena. Nel 1991 Zeena – secondo una sua lettera – «ha ufficialmente e ritualmente terminato la sua posizione come rappresentante della Chiesa di Satana e anche come figlia di Anton LaVey». «Benché non abbia rimpianti – continuava Zeena – per la mia battaglia contro le forze dell'ignoranza, e la mia totale dedizione alla mia religione sia piuttosto cresciuta, non posso più difendere un individuo ingrato e indegno come il cosiddetto Papa Nero». LaVey, intervistato, ha parlato di problemi psicologici della figlia, che soffrirebbe di una «fissazione paterna», e ha rilevato che la bionda figlioletta sta semplicemente cercando di «farsi riconoscere dal mondo» creando «una struttura molto più autoritaria» della Chiesa di Satana e lanciando con il fidanzato Schreck proclami di odio e di morte universale[11].

Forse il mito di LaVey non può resistere al tempo, ai giornalisti accorti e un poco petulanti come Lawrence Wright (che hanno smentito, come abbiamo visto, molte leggende) e al trascorrere delle mode. Ma negli anni 1990 non è più certo – come poteva sembrare nel decennio precedente – che la Chiesa di Satana sia destinata a sparire alla morte del suo fondatore. Nonostante la defezione di Schreck e di Zeena (sostituita dalla più moderata sorella Karla nel ruolo di portavoce pubblica della Chiesa di Satana), una nuova generazione si è manifestata con un certo vigore. Il «*Cloven Hoof*» – di cui si occupava personalmente LaVey – ha praticamente cessato le pubblicazioni, ma è stato sostituito da una rivista più curata graficamente e a circolazione internazionale, «*The Black Flame*». Con l'assistenza della compagna di LaVey, Blanche Barton, la rivista è diretta dal «reverendo» Peter H. Gilmore, che si veste in *clergyman*, cerca di far riconoscere il satanismo come una religione «legittima» e si propone di attirare nella sfera della Chiesa di Satana musicisti del rock «satanico», come King Diamond (che ha frequentato a sua volta Zeena LaVey) e il gruppo degli Acheron, che collabora strettamente con la Chiesa fondata da LaVey. Gilmore si è anche assunto il ruolo di nemico perenne e permanente di Aquino, di cui continua a registrare con piacere le disavventure[12].

Che dimensioni ha la Chiesa di Satana nella prima metà degli anni 1990? Per le ragioni a cui abbiamo fatto cenno, le statistiche precise sono difficili. Tuttavia, se negli anni 1980 la Chiesa sembrava ridotta a un indirizzario, nel 1993 si poteva stimare che ci fossero «alcune migliaia» di

[11] L. Wright, *Saints & Sinners*, cit., pp. 138-139, 154.

[12] Cfr. Peter H. Gilmore, «Pretenders to the Throne: Regarding the Temple of Set», «*The Black Flame*», vol. 4 (1993), n. 3-4, pp. 8-9.

persone in contatto con l'organizzazione di LaVey e impegnate in alcune delle sue attività[13]. È anche interessante rilevare che le Chiese e altre organizzazioni del satanismo istituzionale – che la specialista inglese Eileen Barker rubrica nella categoria dei «nuovi movimenti religiosi satanici»[14] – erano meno di una decina negli Stati Uniti negli anni 1980[15] (e forse altrettante fuori dagli Stati Uniti, sempre eccettuando i gruppi giovanili del satanismo «acido», che non sono «movimenti») ma sono notevolmente aumentate negli anni 1990, e oggi le sigle note sono nel mondo almeno un centinaio. Se il numero globale di seguaci (sempre eccettuando i giovani dei gruppi adolescenziali «selvaggi», che sono probabilmente molti di più) rimane probabilmente inferiore ai cinquemila negli Stati Uniti e ai diecimila nel mondo[16], la moltiplicazione delle sigle e il loro ruolo sempre più visibile all'interno della subcultura occultista smentisce le previsioni che erano state fatte negli anni 1980, e costituisce un fenomeno a suo modo significativo. Ugualmente significativo è il fatto che – se si distingue il satanismo «occultista» (dove Satana è una persona, che esiste veramente) di Aquino dal satanismo «razionalista» di LaVey (per cui – anche se le ambiguità non mancano – Satana è piuttosto un simbolo) – si deve concludere che la maggior parte dei gruppi appartengono – almeno nell'area di lingua inglese – alla corrente «razionalista» e riconoscono LaVey come maestro, anche se hanno con la Chiesa di Satana soltanto tenui rapporti di «alleanza». Oltre al Tempio di Set – che ha, come abbiamo visto, i suoi problemi – l'unico gruppo rilevante dell'area «occultista» è la Chiesa Mondiale della Liberazione Satanica (WCSL, Worldwide Church of Satanic Liberation), fondata da Paul Douglas Valentine in un ambiente largamente composto dai frequentatori della libreria magico-satanica di New York Magickal Childe fondata da Herman Slater, «Herman l'Orribile», scomparso nel 1992. Valentine – che conta diverse centinaia di seguaci – ha pubblicato fino al 1993 una *newsletter* chiamata «*The Devil's Advocate*». Nel 1994 questa *newsletter* è stata sostituita da una rivista – non più riservata ai soli membri – con la stessa testata, diretta da Ron Harris, e che si propone di dedicare lo stesso spazio alla Chiesa di Satana e alla Chiesa Mondiale della Liberazione Satanica.

[13] J. G. Melton, *Encyclopedia of American Religions*, 4ª ed., cit., p. 854.
[14] Eileen Barker, *I nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica*, ed. it., Mondadori, Milano 1992, pp. 301-310.
[15] J.G. Melton, *op.ult.cit.*, pp. 854-857.
[16] J.G. Melton, *op. ult. cit.*, pp. 854-857; D.G. Bromley – S.G. Ainsley, «Satanism and Satanic Churches. The Contemporary Incarnations», cit.

Valentine insiste tuttavia sulle sue differenze con LaVey: la WCSL «non è d'accordo – dichiara – con la mancanza di fede della Chiesa di Satana in una forza esterna che è distinta dall'umanità». La Chiesa della Liberazione Satanica crede che questa forza «permei la Natura, e tuttavia ci si possa rivolgere ad essa separatamente, e [che] coloro [che sono] nati con l'abilità di collegarsi a questa forza [Satana] possano sperimentare cose veramente straordinarie»[17]. Se si fa eccezione per Valentine e per i suoi seguaci, pressoché tutti i gruppi rilevanti negli Stati Uniti (e molti in Europa e in Oceania) del nuovo satanismo degli anni 1990 onorano LaVey, attaccano il «satanismo cattolico» di Aquino (e Valentine) che crede veramente all'esistenza di Satana, e si considerano «amici» ovvero «branche indipendenti» della Chiesa di Satana. Un elenco rischierebbe di assomigliare alle «Pagine Gialle» del satanismo (in California, del resto, le varie Chiese di Satana hanno – come sappiamo – ottenuto il diritto di figurare sulle Pagine Gialle del telefono fra le organizzazioni religiose), ma alcuni movimenti hanno diverse decine – qualche volta alcune centinaia – di seguaci. Si possono citare: la Chiesa della Guerra (Church of War) di Altadena (California), che esalta la guerra come attività satanica per eccellenza e definisce la sua filosofia «virtualmente la stessa della Chiesa di Satana»[18]; la Guarnigione Infernale (The Infernal Garrison) di Mississauga (Ontario, Canada), che dichiara ugualmente di «condividere la stessa filosofia della Chiesa di Satana»[19]; la Grotto ODM (dal latino *Oderint dum metuant*, «Mi odino purché mi temano») di Stratford (Connecticut); la Shiva Grotto di Kokomo (Indiana); le IZM Enterprises di Maple Park (Illinois) – che pubblicano *Diabolical Creations* –; l'Ordine di Xanastia di Langhorne (Pennsylvania) – che persegue la via dei vampiri, ma senza rompere con la Chiesa di Satana –; l'Embassy of Lucifer di Stewart (British Columbia, Canada), guidata da Chad Jan Miller, da cui sembra essere derivata la Embassy of Satan (Embasat) di Whitehall (Pennsylvania) e da cui si è invece separato – sostanzialmente per questioni di *leadership* – il Luciferian Light Group – Church of Luciferian Light, che pubblica a Tampa (Florida) la rivista «*Onslaught*», offre un corso per corrispondenza sul satanismo ed è in contatto con i gruppi razzisti della «supremazia bianca». Un'organizzazione collegata alla precedente è l'Order of Shaitan guidato da Jay Solomon (che firma Jay Nomo-

[17] Paul Valentine, «Kafka Dreams», intervista a cura di Lisa Kirschner, «*The Devil's Advocate*», anno I, n. 1 (gennaio 1994), pp. 4-9 (p. 5).
[18] Church of War, volantino, 1993.
[19] The Infernal Garrison, lettera circolare, 1994.

los) a Baltimora; si possono ancora segnalare The Infernal Grotto, fondata da William Gidney, che ha anche «federato» diversi gruppi satanisti nella First Occult Church e i Knights of Satan di Ancaster (Ontario, Canada). Forse la principale fra le numerose organizzazioni di questo gruppo è il Tempio di Nepthys, fondato nel 1985 a Novato (California) e riconosciuto dallo Stato della California come organizzazione religiosa. Benché devoto a LaVey e alla sua filosofia, il Tempio – che nel 1990 aveva 280 membri, al novanta per cento donne – ha ricostruito la gerarchia in sei gradi che era stata tipica della Chiesa di Satana dei primi anni[20].

Seguire la storia di questi gruppi – che spesso hanno esistenza effimera, si dividono, si ricongiungono, sono tormentati da ogni sorta di scismi – non è facile, benché negli ultimi anni «*The Black Flame*» cerchi di tenere traccia di tutti i movimenti che hanno rapporti con la Chiesa di Satana. Il comune riferimento a LaVey non significa che non nascano spesso polemiche vivaci, come quelle che dividono i gruppi riuniti nella First Occult Church dall'Order of Shaitan e dagli altri gruppi satanisti che sottolineano una prospettiva razzista e di «supremazia bianca». Tuttavia questa pluralità di gruppi – il cui numero è in continua espansione –, divisi su molti punti ma uniti dall'ossequio agli scritti di LaVey, mostra lo sviluppo di un *milieu* satanico-razionalista di cui sono testimonianza anche le numerose riviste indipendenti come «*From the Pit*» pubblicata a Decatur (Alabama) da Michael Rose, che si firma «sacerdote della Chiesa di Satana», e la più sofisticata «*The Fenris Wolf*» – forse la più articolata e «intellettuale» fra le riviste del satanismo internazionale – pubblicata in Svezia.

Il fatto che una rivista satanista importante sia pubblicata al di fuori degli Stati Uniti non deve sorprendere. Già LaVey si era occupato di stabilire qualche avamposto in Europa e una Magistralis Grotto era stata fondata da Martin Lamers in Olanda fin dal 1972. Lamers era un attore che aveva recitato in *Oh Calcutta!*, e nel 1976 aprì una via di mezzo fra una sede della Chiesa di Satana e un *night club* con spettacoli sessuali «dal vivo» nella zona «a luci rosse» di Amsterdam. Nonostante l'assistenza di Karla LaVey – venuta a testimoniare in suo favore – Lamers perse una causa con il fisco olandese, a cui chiedeva un'esenzione dalle tasse per il suo *night club* dichiarando che si trattava in realtà di una «chiesa», e le sue attività persero gradatamente di importanza[21]. Succes-

[20] D.G. Bromley -S.G. Ainsley, «Satanism and Satanic Churches. The Contemporary Incarnations», cit.
[21] D.G. Bromley – S.G. Ainsley, *op. cit.*

sivamente, tuttavia, gruppi che fanno parte del *milieu* indipendente che rimane legato a LaVey ma non aderisce formalmente alle strutture della Chiesa di Satana sono nati in numerosi paesi: in Grecia è attivo il Promethean Circle di Atene (con una diffusione di letteratura in vari altri paesi europei); in Inghilterra sono presenti una buona decina di organizzazioni (tutte nel mirino degli anti-satanisti locali), fra cui la Società del Giglio Nero (che è passata dalla sfera di Aquino a quella di LaVey soltanto recentemente) e il Temple of Olympus di Croydon guidato da Mark e Samantha Pastellopoulos. Il Temple of Olympus peraltro dichiara di essere più un'organizzazione di magia sessuale che veramente satanista, e accusa un attivista evangelico, Sean Manchester (che ha sposato una ex adepta), di avere diffamato la sua organizzazione in un testo largamente fantasioso[22]. Altre organizzazioni esistono in Spagna (dove una buona quindicina di sigle sono in corrispondenza con la Chiesa di Satana americana), in Francia, in Scandinavia, in Australia e in Nuova Zelanda. Recentemente un satanismo che ha – come abbiamo visto nella prima parte del volume – radici antiche, ma che guarda ora a LaVey, si è sviluppato anche in Russia[23]. Un elenco completo di nomi e di sigle (che per di più cambiano continuamente) è forse impossibile da compilare, ma due osservazioni generali meritano di essere formulate. In primo luogo la maggior parte delle sigle corrispondono a gruppi che contano dalle dieci alle cinquanta persone. L'unico gruppo più grande di tipo «razionalista» sembra essere il Tempio di Nephtys, a cui fa da *pendant* nel mondo del satanismo «occultista» la Chiesa Mondiale della Liberazione Satanica. Le piccole dimensioni sono un elemento che accomuna le denominazioni sataniche minori e i gruppi adolescenziali del satanismo «acido», ma i due fenomeni non vanno confusi. In secondo luogo – anche se l'ambiguità è caratteristica di tutto il satanismo contemporaneo – colpisce la quasi unanimità del riferimento a LaVey e il disprezzo verso il satanismo «cattolico» di chi crede «veramente» nell'esistenza personale del Demonio in un vasto *milieu* internazionale. Questa circostanza deve indurre sia a rivedere giudizi frettolosi su una presunta irrilevanza di LaVey (senza cadere nell'eccesso contrario, sopravvalutando il personaggio), sia a chiedersi se le idee del Sacerdote di Satana di San Francisco sul darwini-

[22] Cfr. Sean Manchester, *From Satan to Christ. A Story of Salvation*, Holy Grail, Londra 1988.
[23] Molte di queste informazioni derivano da corrispondenza privata o interviste dell'autore con gruppi satanisti degli Stati Uniti e da materiale nell'archivio dell'Institute for the Study of American Religion, Santa Barbara, California.

smo sociale e sul diritto del forte di opprimere il debole non siano un elemento tutt'altro che secondario – forse più importante di altri aspetti più coloriti – nel panorama del satanismo contemporaneo.

Satana in Italia: Torino e altrove

Come abbiamo accennato, l'idea secondo cui l'Italia – e in particolare una città italiana, Torino – sia un centro importante del satanismo risale al secolo scorso e a un particolare clima storico-politico. Impegnato in un duro conflitto contro la Chiesa Cattolica, il governo piemontese in un periodo che va dal 1850 alla presa di Roma nel 1870 si era mostrato straordinariamente tollerante con gli spiritisti, i maghi e i gruppi religiosi o parareligiosi più singolàri e bizzarri. Questa tolleranza non derivava soltanto da un particolare spirito di liberalismo, ma – molto di più – dal desiderio di disturbare con una «concorrenza» sgradita la Chiesa cattolica, in cui il governo vedeva un nemico politico[24]. Tra la massa di maghi e medium che cercavano nella insperata tolleranza torinese un rifugio dalle persecuzioni a cui venivano fatti oggetto in altre città d'Italia e d'Europa ce n'era qualcuno che si dilettava di evocazioni diaboliche: ma si trattava di una piccola minoranza. La polemica giornalistica del tempo – particolarmente cattolica, soprattutto a Napoli e a Roma – non faceva però distinzioni particolarmente sottili fra spiritisti, occultisti e satanisti e attribuiva senz'altro al Diavolo il fiorire di movimenti o società occulte e di spiritualità «alternative» nel capoluogo sabaudo[25]. Critiche politiche al laicismo risorgimentale e critiche spirituali alla tolleranza verso gli elementi settari e magici andavano di pari passo, e nasceva in una letteratura polemica cattolica la fama di Torino come «città del Demonio». La mitologia dei «triangoli satanici» fra Torino, Lione (un'altra città dalla fama sulfurea per la presenza di personaggi come Boullan) e, alternativamente, Praga (un'antica terra di cabalismo e di magia), Londra (per Crowley) o – più tardi ancora – San Francisco (per La Vey) trova la sua origine in queste antiche polemiche degli anni del Risorgimento. Dopo la presa di Roma nel 1870 e certamente dopo il 1890 – quando con il cosiddetto «processo delle sonnambule» il Tribunale di Torino e il governo segnalavano che, venute meno le particolari ragioni politiche dei decenni prece-

[24] Cfr. sul punto il mio «La città delle meraviglie. Spiritualità alternative, nuove religioni e magia a Torino», «*Ars Regia*», anno III, n. 12 (maggio-giugno 1993), pp. 24-35.
[25] Per un'ulteriore discussione cfr. *ibid.*

denti, il tempo della tolleranza verso maghi e medium era finito[26] – Torino perdeva il ruolo di capitale delle spiritualità «alternative» e della magia che aveva avuto largamente per ragioni estrinseche e politiche. Gli interessi per il magico e l'occulto si spostavano piuttosto su Roma, Milano, Firenze, Napoli. Di tanto in tanto – per esempio nel periodo fra le due guerre mondiali, nel quartiere alto-borghese della Crocetta – si diffondevano a Torino voci di Messe nere, di cui qualche giornale si faceva l'eco: ma voci simili (alimentate anche dalla letteratura e dai romanzi, da Huysmans fino a Dennis Wheatley) sono circolate nel nostro secolo, in questo o in quel periodo specifico, in tutte le grandi città europee. Dopo la Seconda guerra mondiale il Diavolo è presente soprattutto come simbolo goliardico, anticlericale e trasgressivo. La goliardia, particolarmente viva nell'Università torinese, giocherà però un ruolo quando a Torino nascerà – per davvero – il primo satanismo italiano contemporaneo.

Contrariamente alle mitologie che gli stessi satanisti piemontesi diffondono, dei precedenti di epoca risorgimentale – e di quelli, peraltro dubbi, dell'epoca fra le due guerre – nella Torino degli anni 1960 non rimaneva più nulla. Nel clima della contestazione – che sarebbe esplosa con particolare vigore a Torino nell'anno fatidico 1968 – crescevano gli interessi per tutti i tipi di trasgressione, e le notizie che rimbalzavano dalla California sulla Chiesa di Satana di LaVey venivano accolte con un particolare interesse. Benché la preistoria delle Chiese di Satana torinesi – che si sono sempre circondate di segreto con una certa efficacia – presenti qualche lato oscuro, sembra che i due diversi gruppi concorrenti che oggi si denominano a Torino «Chiesa di Satana» siano fin dall'origine nati da matrici diverse. Uno dei gruppi – formato da persone con precedenti nel mondo delle massonerie «di frangia», ripudiate dalle obbedienze massoniche maggioritarie e interessate all'occultismo e alla magia sessuale – si rivolse, molto semplicemente, a LaVey in California. La Chiesa di Satana conserva nei suoi archivi tracce di questi contatti italiani che risalgono agli anni 1968-1970. Per quanto si comprende da questi documenti, forse non ci fu neppure una visita di occultisti torinesi a San Francisco. LaVey era del resto più che disposto – dietro il pagamento delle (elevate) quote di adesione – a trasmettere per posta, specialmente fuori dagli Stati Uniti (dove minore era il rischio di pubblicazioni «pirata» da parte della concorrenza), anche i rituali interni, dove emergevano in particolare gli elementi di spermatofagia e di magia sessuale. Natural-

[26] Cfr. C. Gallini, *op.cit*, p. 247.

mente, la spermatofagia non era ignota agli occultisti torinesi che avevano frequentato ambienti massonici «di frangia» e avevano studiato dottrine di maestri italiani come Giuliano Kremmerz, dove il consumo rituale del seme maschile gioca un ruolo tutt'altro che secondario[27]. Alcuni conoscevano senza dubbio anche Crowley e le sue tecniche. Nato alla fine degli anni 1960, un gruppo che segue l'impostazione «filosofica» della Chiesa di Satana si è mantenuto a Torino fino ai giorni nostri. Il suo rito centrale è la Messa nera secondo la versione «interna» (diversa, come sappiamo, da quella pubblicata in *The Satanic Rituals*) della Chiesa di Satana, incentrata sulla consumazione dell'Amrita o «elisir» crowleyano. Questa «Chiesa di Satana» torinese ispirata a LaVey è sempre rimasta piccola: oggi conta circa cinquanta membri attivi, ma non ne ha mai avuti più di cento nel corso della sua storia. Tuttavia è riuscita a mantenere stabile la sua esistenza nel tempo, grazie a una notevole discrezione e al rifiuto sistematico di contatti con i giornalisti (che si sono rivelati ultimamente fatali ad altre organizzazioni). I suoi aderenti – fra cui oggi i giovani non sono numerosi – appartengono alla buona borghesia piemontese, con esperienze in nuovi movimenti magici e in massonerie «di frangia». La discrezione rimane massima, ma l'esperienza della Messa nera – forse un tempo a suo modo eccitante –, ormai ripetuta da molti anni dalle stesse persone, manifesta un carattere singolarmente freddo e annoiato (benché non manchino gli elementi prescritti da LaVey, dalla presenza di una donna svestita che funge da altare all'uso rituale dello sperma e dell'urina).

Le origini del secondo movimento torinese che si denomina «Chiesa di Satana» – ma che è in fiera concorrenza con il primo – sono così bizzarre da apparire paradossali. I suoi fondatori erano persone più interessate, nel mondo dell'occulto, ai «fenomeni» sensibili e alle evocazioni teurgiche che agli elementi «filosofici» e dottrinali. Da questo punto di vista non si fidavano troppo di LaVey, perché volevano – come alcuni di loro hanno poi affermato – «vedere qualche cosa», e dubitavano che nella Chiesa del Gran Sacerdote di Satana californiano ci fosse veramente qualche cosa da vedere. Cercarono, quindi, altri maestri. Avevano sentito parlare di vivaci attività magiche – e anche sataniche – a Parigi, Lione e Londra, ma i contatti concreti mancavano. In Francia nel 1963 era stato pubblicato un volume dal titolo promettente, *Les Évangiles du Diable*, di

[27] Cfr. sul punto il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 298-308, dove si troverà una descrizione dei riti sessuali nella tradizione kremmerziana.

cui nel 1967 era uscita anche un'edizione economica a grande diffusione[28]. L'autore, Claude Seignolle, aveva scritto un buon numero di opere sulla presenza del Diavolo nella tradizione popolare francese[29], e si era conquistato una fama indubbiamente strana. Seignolle era amico di molti occultisti, ma non veniva dal loro mondo. Nato nel 1917, si era interessato di archeologia e di etnologia – collaborando con una celebrità come Arnold van Gennep – e si era affermato, oltre che come romanziere, soprattutto come folklorista e infaticabile raccoglitore di storie e leggende popolari sui diavoli e sulle streghe nelle campagne francesi. *Les Évangiles du Diable* non è – nel senso più consueto del termine – un testo sul satanismo, ma è una collezione particolarmente vivace di storie sui rapporti fra i contadini francesi e il Diavolo, completa di particolari sui lupi mannari e i filtri magici. Seignolle era però anche un «avventuriero dell'insolito»[30], che si divertiva – particolarmente negli ambienti dell'esoterismo e dell'occultismo parigino – ad assumere strane arie da mago tradizionale di campagna piombato per caso nella grande città. I suoi stessi amici si chiedevano se credesse veramente all'efficacia delle evocazioni diaboliche e dei filtri magici, di cui gli parlavano informatori contadini e che raccoglieva nei suoi libri di folklore, o se si trattasse di pose paradossali da studioso immerso nel suo argomento. Sia come sia, quando alcuni occultisti torinesi chiesero ad omologhi parigini che frequentavano gli stessi ambienti massonici «di frangia» – da non confondere, giova ripeterlo, con le massonerie maggioritarie – chi potesse fornire informazioni su iniziazioni «diaboliche», il nome di Seignolle fu l'unico ad emergere. Sembra che il colloquio fatidico sia avvenuto intorno al 1969 e che Seignolle – sempre peraltro un poco ambiguo e paradossale – lo abbia descritto ad amici parigini come una sorta di cerimonia scherzosa; viceversa, gli occultisti torinesi se ne tornarono in Italia convinti di essere stati iniziati in un'organizzazione satanica antichissima e da allora si riferirono a Seignolle – in contrapposizione a LaVey – come all'autentico «Papa di Satana». Conoscendo l'autentica passione dello scrittore francese per l'umorismo – «nero», se del caso – si può immaginare il suo

[28] Claude Seignolle, *Les Évangiles du Diable*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1963; edizione economica: Éditions Pierre Belfond, Parigi 1967.

[29] Claude Seignolle, *Le Rond des sorciers*, Éditions des Quatre-Vents, Parigi 1945; Id., *Le Diable en sabots*, Le Terrain Vague, Parigi 1959; Id., *Le Diable dans la tradition populaire*, Maisonneuve, Parigi 1959.

[30] Cfr. il principale studio sulla sua carriera letteraria: Bernard Planque, *Un Aventurier de l'insolite. Claude Seignolle*, Pierre Fanlac, Périgueux 1960.

stupore; ma – secondo i suoi (veri o presunti) discepoli di Torino – lo scherzo e l'ambiguità nascondevano una profonda sapienza satanica e il reale collegamento con tradizioni diaboliche trasmesse di padre in figlio, forse dai druidi o da maestri più antichi ancora[31]. Così, mentre una «Chiesa di Satana» torinese celebra scrupolosamente i riti di cui LaVey ha trasmesso (o, più prosaicamente, venduto) i testi non pubblici, l'altra «Chiesa di Satana» rivale – invocando l'autorità di Seignolle – tenta (soprattutto all'aperto) evocazioni teurgiche di Satana pronunciando antiche formule e incantamenti. Se arrivi davvero – come si proponeva – a «vedere qualcosa» rimane oggetto di disputa, ma anch'essa è riuscita a sopravvivere per venticinque anni (cosa rara nel mondo del satanismo) grazie alle stesse armi dell'organizzazione torinese rivale, il segreto e la discrezione. Qualche transfuga ha raccontato storie sgradevoli agli esorcisti torinesi – qualche volta anche alla polizia – a base di rapporti sessuali con cadaveri e di problemi in cui sono incorse neofite che non erano preparate al sapore «forte» del rituale. L'idea che reati gravi – e anche alcuni omicidi insoluti intorno a Torino – siano da collegare all'una o all'altra delle «Chiese di Satana» torinesi è emersa di tanto in tanto nei *media*, ma non è stata mai confermata dalle autorità di polizia.

La presenza attuale del satanismo a Torino, dunque, non è affatto antica o antichissima, ma risale all'anno 1968, significativo anche per la contestazione nelle fabbriche e all'università. Pochi anni dopo l'inizio di questa presenza – tutto sommato piccola – di organizzazioni sataniche a Torino, cominciano a circolare cifre strabilianti che rilanciano il mito (di origine ottocentesca, e di cui era sempre rimasta qualche eco) di Torino «città di Satana». Su vari organi di stampa fra il 1968 e il 1972 rimbalza la cifra di quarantamila satanisti nella città della Mole. Vent'anni dopo, nel 1988 – l'anno del convegno *Diábolos, Diálogos, Dáimon*, tenuto con il patrocinio del Comune e oggetto di molte polemiche ma in realtà dedicato, più che al satanismo, alla figura del Diavolo come archetipo sociale e letterario – il sociologo Filippo Barbano e i suoi collaboratori cercarono di indagare sulle origini della voce. I sociologi conclusero che, oltre a valutazioni del tutto «impressionistiche» dovute alla novità del fenomeno, si trattava di cifre (almeno in un caso di un vero e proprio pesce d'aprile) diffuse da goliardi che si erano divertiti (fin dagli anni 1950, ma ancora di più dopo che una vera – anche se piccola – presenza di gruppi satanisti a Torino si era manifestata dal 1968) a diffondere l'allarme sata-

[31] Ringrazio Robert Amadou – e alcuni amici parigini che preferiscono rimanere anonimi – per una serie di aneddoti inediti su Claude Seignolle e sui suoi rapporti con Torino.

nico[32]. Goliardi o no, la cifra di quarantamila satanisti – naturalmente – sembrava fatta apposta per rilanciare dopo quasi un secolo di oblio il mito di Torino città satanica, non soltanto sulla stampa italiana. Nel 1986 lo «*Spiegel*» tedesco avrebbe descritto Torino come una città dominata dall'incubo dei satanisti[33], e – dopo le polemiche internazionali relative al già menzionato convegno sul Diavolo del 1988 – la fama di Torino come «città del Male» sarebbe giunta anche in Giappone[34]. Anche qui ai sociologi si può forse consigliare di non esagerare per difetto, tentazione per loro comprensibile di fronte alle tante ed evidenti esagerazioni per eccesso. Non è certamente vero che a Torino esistano quarantamila satanisti, o che (come pensava «*Der Spiegel*») la città – che ha ben altri problemi – sia dominata dalla paura delle sette di Satana. È vero, per contro, che a Torino esistono due Chiese sataniche, più una costellazione di gruppi del satanismo giovanile che si riuniscono spesso nel mausoleo semidistrutto che ospita la tomba della «Bela Rosìn», la compagna morganatica di Vittorio Emanuele II, e hanno lasciato i loro graffiti anche sui Murazzi del Po, ritrovo del resto abituale per i drogati. Il fenomeno, nel suo insieme, può coinvolgere dalle duecento alle quattrocento persone. Per chi viene a contatto con questi gruppi (come gli esorcisti torinesi – che non sono affatto particolarmente creduli – riferiscono) l'esperienza può essere decisamente spiacevole, e qualche volta traumatica.

Se i gruppi torinesi sono stati capaci di mantenersi in vita per molti anni grazie alla discrezione, altri hanno puntato invece sulla pubblicità e si sono aperti ai giornalisti. Poiché – anche se non mancano eccezioni – non si può pretendere che i giornalisti sappiano orientarsi immediatamente nei meandri dei numerosi e diversi nuovi movimenti magici, le piste che vengono battute sono talora false. Numerose inchieste – anche televisive – sul satanismo prendono in esame gruppi neo-pagani, neo-stregonici e crowleyani, realtà che – per le ragioni che abbiamo avuto occasione di esporre – non fanno veramente e completamente parte del satanismo. È vero che proprio in Italia, con qualche risonanza internazionale, ha sede uno fra i numerosi gruppi crowleyani che usano volentieri immagini «luciferiane» e sataniche. Con notevole ambiguità – e senza rinunciare davvero all'ateismo magico di Crowley – diversi discepoli indipen-

[32] Cfr. F. Barbano (a cura di), *Diavolo, diavoli. Torino e altrove*, cit.; ho tratto altre informazioni da comunicazioni personali di Filippo Barbano e di suoi collaboratori.
[33] Birgit Kratz, «Die "Lust auf den Satan" in Turin», «*Der Spiegel*», n. 52, 1986, pp. 160-163.
[34] Cfr. Hiroshi Aramata, «Turin, the City of Holy and Evil», «*03*», settembre 1990, pp. 56-67.

denti del maestro inglese (di solito non collegati alle principali branche dell'O.T.O.) hanno proposto ricette e manuali per «patti con il Diavolo» che dovrebbero aumentare soprattutto la gratificazione sessuale. Ma i «patti con il Diavolo» rimangono ambigui, e il Diavolo è sempre a metà fra l'entità reale e il simbolo[35]. In Italia il bolognese Roberto Negrini – dopo essersi interessato di dischi volanti e avere avuto contatti con diverse branche straniere dell'O.T.O. – ha fondato un O.T.O. indipendente che si denomina, precisamente, «luciferiano»[36]. Nella traduzione del *Libro della Legge* di Crowley predisposta da Negrini con lo pseudonimo di «Robert Klartal» una dedica iniziale si rivolge «agli eredi dispersi del Tempio di Lucifero» e inneggia al «Verbo Santo di Satana» da predicare contro la religione dei cristiani, «questo sudicio culto che i Cesari troppo magnanimamente non seppero affogare nel sangue». La dedica si conclude profetizzando tempi felici in cui i nuovi iniziati «danzeranno sui cadaveri putrefatti della "ragione" e della "fede"» e «i Fuochi di SATANA verranno riaccesi sulle montagne!!!»[37]. Si comprende facilmente come stampa e televisione nazionali – e anche qualche libro contro il satanismo scritto da autori religiosi – abbiano indicato in Roberto Negrini il tipo stesso del satanista italiano. Negrini, tuttavia, mantiene ferma l'idea crowleyana secondo cui «non c'è altro Dio che l'uomo» e una persona o personaggio chiamato Satana «non esiste», per cui ci si trova di fronte ancora una volta a un crowleyismo particolarmente intento a scandalizzare i buoni borghesi e i cattolici devoti piuttosto che a una forma vera e propria di satanismo. Altre piste, se non false, sono secondarie: riguardano artisti e personaggi isolati come il pittore Lorenzo Alessandri di Torino – sempre intervistato in tutte le indagini giornalistiche sul satanismo – che adottano uno stile «satanico» nelle loro espressioni artistiche, e forse hanno qualche frequentazione di satanisti, ma non occupano propriamente il centro della scena satanica. Due gruppi – che esistono da un certo numero di anni ma sono emersi alla ribalta delle cronache solo recentemente – rappresentano invece (in contrapposizione a quello «privato» torinese) l'autentico satanismo «pubblico» italiano. A Roma la Confrater-

[35] Per un esempio tipico cfr. S. Jason Black – Christopher S. Hyatt, *Pacts with the Devil. A Manual of the Left Hand Path*, New Falcon Publications, Phoenix (Arizona) 1993. Cfr. pure Seleneichton, *Demonic Magick*, Mi-World Publishing Company, Hialeah (Florida) 1987.

[36] Ho ricostruito la carriera di Roberto Negrini nel mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 284-287.

[37] Robert Klartal (pseud.), «Prefazione introduttiva», in *Proclamazione e Trascrizione del Liber A L vel Legis*, O.T.O., Bologna s.d., p. 3.

nita di Efrem del Gatto (nome iniziatico di Sergio Gatti) è uscita allo scoperto nel 1980 e dichiara centocinquanta aderenti (una cifra peraltro, secondo altri occultisti romani, esagerata). Del Gatto ha un tempio a Roma nella zona di Monte Sacro e celebra riti luciferiani una volta al mese, a cui aggiunge un'attività di mago a pagamento. Ritiene Lucifero superiore a Satana e crede che si tratti di un personaggio che esiste veramente. Alcuni rituali come lo *scourging* – una leggera flagellazione rituale – derivano da gruppi della Wicca. Del Gatto dichiara di essere stato iniziato intorno al 1960 a Milano, da ragazzo, in una Chiesa luciferiana preesistente, di cui peraltro non fornisce riferimenti e la cui esistenza non può essere verificata. Le attività pubbliche della Confraternita di Efrem del Gatto non sono più antiche del 1980[38]. Efrem del Gatto – che dichiara di avere visto Lucifero sette volte in trent'anni – costituisce una figura di «satanista culturale», punto di riferimento per le periodiche inchieste giornalistiche sul tema. Lo stesso ruolo è svolto – talora con sovrastrutture ideologiche ancora più raffinate – in Danimarca da Erwin Neutzsky-Wulf[39]; in Austria da Joseph Dvorak, che vanta una improbabile discendenza da una branca viennese dell'O.T.O.; in Germania da Ulla von Bernus, che ha portato nel satanismo il suo retroterra nell'antroposofia steineriana[40]; in Francia da Jean-Paul Bourre, autore di opere sul satanismo che è in contatto con il già menzionato gruppo dei coniugi Pastellopoulos a Londra e con la sopravvalutata «Lucifer-G» tedesca, il cui Gran Maestro avrebbe ricevuto a Colonia fin dal 1975 una *Bibbia di Lucifero* direttamente dal Diavolo (questo gruppo conta, in realtà, solo un piccolo manipolo di aderenti)[41].

[38] Cfr. intervento di Efrem del Gatto al convegno sulla magia di Perugia *Il talismano, il mantra e la rosa*, 3 marzo 1991; intervista nell'inserto «Il Diavolo è fra noi», a cura di Maria Grazia Cutuli, «Epoca», anno 44, n. 2242, 28 settembre 1993, inserto centrale, che – anche se con qualche concessione al sensazionale – appare, nel complesso, fra le inchieste giornalistiche più equilibrate.

[39] Cfr. Johannes Aagaard, «Danimarca», in M. Introvigne (a cura di), *L'Europa delle nuove religioni*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, pp. 25-34. L'archivio sui nuovi movimenti religiosi dell'Istituto di Missiologia dell'Università di Aarhus – raccolto dallo stesso professor Aagaard – contiene interessante materiale su questo personaggio.

[40] Cfr. Ulla von Bernus, «Der Schwarze Pfad», intervista a cura di Wolfgang Weirauch, «*Flensburger Hefte*», 13 (estate 1992), pp. 15-63; Eadem, «Satanslyrik», *ibid.*, pp. 65-74; Eadem, «The Rights of Lucifer», intervista a cura di Wolfgang Weirauch, «*Flensburger Hefte*», 33 (estate 1991), pp. 129-165.

[41] Cfr. J.-P. Bourre, *op.cit.* Per una scheda sulla Lucifer-G cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., p. 403. Più ambigua, in Francia, è la posizione di Sebastien Zimmermann (di cui cfr. per es. *De Arcanum Daemonium*,

Su un piano diverso si pone un altro gruppo – forse oggi il più grande – del satanismo «pubblico» italiano, i Bambini di Satana Luciferiani (B.S.L.) di Bologna. Le origini del gruppo risalgono ai primi anni 1980 e si confondono con la biografia personale del fondatore, Marco Dimitri, nato a Bologna il 13 febbraio 1973 e frequentatore nei suoi anni giovanili della Fratellanza Cosmica, un gruppo – oggi defunto o meglio proseguito sotto altra forma e nome – che si dichiarava in rapporto con gli extraterrestri e certamente non era satanico, ma che a Bologna era guidato dal seguace di Crowley «luciferiano» Roberto Negrini[42]. Nella Fratellanza Cosmica Dimitri aveva conosciuto Negrini – di cui oggi non parla con particolare simpatia – e, negli stessi anni, aveva cominciato ad accostarsi direttamente a Crowley, da cui è stato ampiamente influenzato. Dimitri dichiara oggi di avere rivelato tendenze sataniche fin dalla più tenera età: «A sette anni, ai giardini pubblici» scrive «mi divertivo spruzzando con il rubinetto della fontanella il ragionier Bianchi di ritorno dal lavoro, o il geometra Rossi (...) solo perché lo desideravo, mi dava piacere vederli correre via bagnati». Queste piccole imprese lo avviavano già verso l'iniziazione satanica: «Io ero la Legge, perché non vedevo nessun'altra legge valida al di là di ciò che Io ero!». A partire dal 1982, Dimitri si considerava ormai un satanista e iniziava a organizzare riti diabolici nella provincia di Forlì, tra Rimini e Riccione, nel Pesarese e naturalmente intorno alla sua città, Bologna. Il gruppo celebrava i suoi rituali in «vecchi casolari diroccati, cimiteri sconsacrati, boschi e luoghi lontani da occhi indiscreti e da curiosi», ma successivamente si è dotato di un tempio a Bologna con tende nere, maschere diaboliche, teschi e statue del Diavolo. I rituali comprendono «messe nere» e «messe rosse» in cui, secondo Dimitri, «tutti hanno rapporti sessuali con tutti, anche di tipo omosessuale» e si ricorre se del caso a pratiche sado-masochistiche «per scatenare certe energie». L'iniziazione avviene tracciando il numero 666 con il sangue del fondatore Dimitri – che si fa chiamare «la Grande Bestia 666» – sulla fronte dell'iniziato o dell'iniziata, che riceve «il marchio della Bestia»

Les Éditions du Cercle du Dragon Noir, Bains-les-Bains 1991; *Les Noms obscurs. Un lexique de démonologie*, presso l'autore, s.l. 1992; *La Pensée Satanique*, presso l'autore, s.l. 1993), che si presenta come studioso di demonologia ma le cui opere – diffuse da ambienti crowleyani – contengono vere e proprie «ricette» per le evocazioni diaboliche, e che si è avvicinato recentemente a LaVey.

[42] Per una scheda sulla Fratellanza Cosmica e sui suoi successori cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 130-133.

dopo avere tolto tutti i vestiti. Il novizio deve sottoscrivere «un patto scritto di proprio pugno e firmato con il proprio sangue tramite il quale si impegna al segreto rituale, e si proclama al fianco di Satana, suo dio e idolo per il tempo e oltre il tempo». L'affiliazione, si insiste, «è completamente gratuita, nessuno ha mai versato una lira per entrare nei Bambini», mentre «la tessera di appartenenza ha invece un prezzo, a scadenza annuale; è graficamente perfetta, con stemma e caratteri germanici in oro su campo nero. Solo mostrando questa si può accedere a rituali speciali». «Per quanto possa sembrare strano» incalza un testo dei Bambini di Satana «un giuramento magico sancito con il proprio sangue non può essere infranto. Nemmeno se viene arso o strappato il foglio sul quale lo si è scritto. Un tale giuramento è come una via senza uscita: non si può tornare indietro». I Bambini di Satana Luciferiani offrono una gamma completa di servizi ai loro adepti, distinti in quattordici diverse categorie di rituali. La prima – la più ovvia – è il «matrimonio fra due persone uomo-donna» ma seguono i matrimoni «uomo-uomo» e «donna-donna», per passare alle categorie dei matrimoni a tre «uomo-donna-uomo», «uomo-donna-donna», «uomo-uomo-uomo» e «donna-donna-donna». Non sono previsti quartetti, che moltiplicherebbero ancora le possibilità, ma l'ottava e la nona categoria sono il «matrimonio fra coppie (qualsiasi genere di coppia)» e il «matrimonio fra parenti (qualsiasi grado di parentela e sesso)». Per i cattolici e per gli aderenti ad altre religioni c'è una «cerimonia di annullamento di riti battesimali di qualsiasi culto», che può degnamente precedere il «battesimo o iniziazione all'Impero Satanico». Non manca un rituale per il «divorzio», e il crescendo si chiude con i «rituali di possessione diabolica» e i «rituali di dannazione di persone e oggetti per fini libertini»[43]. Sarebbe un errore considerare i Bambini di Satana come un semplice gruppo di gaudenti bolognesi che indulgono ai loro piaceri sessuali. È vero che una delle esponenti di punta del gruppo, Susi Medusa Gottardi – che nel 1993 una giornalista descriveva come «attualmente in rotta con il grande capo»[44] – è una disegnatrice professionista di fumetti e storie erotiche che sono apparse su riviste per soli uomini italiane

[43] Cfr. Marco Dimitri – Stefano Lanzi – Susi Medusa Gottardi, *I Bambini di Satana – Vangelo infernale*, dattiloscritto in attesa di pubblicazione. Altre informazioni sono apparse in M.G. Cutuli, *art. cit.*; Luigi Spezia, «Belzebù sotto le Torri», serie di tre articoli, «La Repubblica», 9-13 luglio 1993; Mario Furlan, «Eccomi Satana!», «Noi», n. 40, 20.10.1993, pp. 72-76, e su numerosi altri organi di stampa. Infine, alcune delle informazioni mi vengono da un'intervista personale a Marco Dimitri e Stefano Lanzi del 1993.
[44] M.G. Cutuli, *art. cit.*, p. V.

e straniere. Il *Vangelo Infernale*, il testo sacro dei Bambini di Satana, è per una buona metà una descrizione di rapporti sessuali di tutti i generi e di tutti i tipi in un linguaggio che ricorda spesso i giornali pornografici. Secondo Dimitri «Satana è denaro, arte e orgasmo, musica, lesbismo e tradimento. Il vero dannato se ne infischia anche dei viziosi suoi complici: li usa e li fotte»[45]. Un'altra parte del *Vangelo Infernale* è un elenco di nomi di demoni, non privo di elementi originali ma analogo ad altri manuali di evocazione che circolano in Italia e all'estero, in contesti anche neo-stregonici e non soltanto satanisti[46]. Vi è però un'altra parte – dal punto di vista della nostra storia più interessante – in cui Dimitri e i collaboratori descrivono le ragioni e i rituali della magia (l'influsso di Crowley è evidente) e la loro filosofia satanica, riassunta in sei punti: l'esaltazione del vizio («uno stato più profondo di messa nera: la messa nera con se stessi, l'orgia con se stessi»); l'arte, «demoniaca» per eccellenza; la guerra, che è «vita», una forza positiva; la scienza, esaltata come «uno dei principali nemici delle religioni»; lo «spirito», che è soprattutto orgogliosa confidenza in se stessi; e la ricchezza, giacché Satana è «la materia resa perfetta sotto il punto di vista del piacere». Segue un «catechismo amorale» che proclama nel satanismo «l'unica possibilità di realizzare materialmente i propri desideri». Da questo punto di vista «Satana siamo noi. Alla materia dell'universo Noi abbiamo dato il nome di Satana», e una «litania» della Messa nera dei Bambini di Satana, scritta da Stefano Lanzi, recita: «Noi siamo Satana, non ammettiamo alcun dio all'infuori di Noi». D'altro canto «Satana e i suoi demoni sono il nucleo della materia eterna in eterna trasformazione, in continuo movimento. Satana, l'Uomo e non dio... dio non può dove Satana regna!»[47]. Le pretese di Dimitri non sono modeste. Nel *Vangelo Infernale* proclama: «Io Marco Dimitri, dopo la morte di Crowley, la caduta di La Vey e di Manson (entrambi inutili prima e dopo la loro fine), data l'idiozia dell'idea dell'esistenza di una Chiesa di Satana, ridicolo controsenso, mi propongo quale riferimento mondiale del culto demoniaco. Il mio fine è di essere la giovane guida di tutti i demoni della terra»[48]. Il progetto di Dimitri non ha mancato di essere contrastato. Tra il 1989 e il 1992 infiltrati dei Cara-

[45] M. Dimitri – S. Lanzi – S. M. Gottardi, *op. cit.*, p. 9.
[46] Cfr. per esempio Ottavio Adriano Spinelli e «Altri», *Le legioni di Shaytân. Grimorio dell'arcaico prossimo venturo. Sussurri, vibrazioni e immagini demoniache. Vol. I*, Edizioni Librarie Franco Spinardi – All'Insegna di Ishtar, Torino 1990.
[47] M. Dimitri – S. Lanzi – S. M. Gottardi, *op. cit.*, pp. 89-97.
[48] *Ibid.*, p. 87.

binieri – forse in parte «volontari», che hanno cercato di spingere l'Arma, più o meno entusiasta, sulle tracce dei Bambini di Satana – hanno provocato noie per Dimitri e perfino un'irruzione nel 1992 a Savignano sul Rubicone, nel Riminese, mentre la sacerdotessa giaceva nuda sull'altare. Le conseguenze penali non sono state gravi per Dimitri, che ha perso però il suo impiego di guardia giurata e deve vivere con la sua attività di mago. Ma Dimitri, apparentemente, non se la cava troppo male, e la pubblicità – anche negativa – come spesso accade in questi casi ha moltiplicato il numero dei suoi adepti da una cinquantina a un numero stimato, in tutta Italia, fra i cento e i duecento nel 1994. Come abbiamo visto, Dimitri ammette una certa relazione con Crowley (evidente nel suo linguaggio e nei suoi scritti), ma disprezza LaVey. Esclude anche di avere avuto qualunque contatto con la Chiesa di Satana californiana. Tuttavia, la sua idea di Satana come «cultura della materia» e come anima panteistica di un mondo in divenire il cui vero Dio è l'uomo è forse meno lontana dalla filosofia della *Bibbia di Satana* di quanto a prima vista possa sembrare. L'itinerario dei Bambini di Satana è, senza dubbio, diverso da quello di LaVey: è più radicato in un'idea crowleyana della potenza assoluta dell'individuo, e del sesso – eventualmente anche orgiastico – come manifestazione di questa potenza. Il terreno su cui – da un analogo seme crowleyano – il satanismo di Dimitri si è sviluppato è quello di una tradizione di magia sessuale particolarmente viva in Italia, ed è diverso dal terreno californiano su cui sono nate le attività di LaVey. La potenza e il potere, il prevalere del forte sul debole, la libertà sessuale esplorata in tutte le direzioni e il rifiuto dei codici morali sono tuttavia elementi comuni, e si può dire che il satanismo bolognese di Dimitri e quello delle «Chiese sataniche» californiane (una nozione, come abbiamo visto, che Dimitri considera peraltro assurda) abbiano battuto strade diverse ma da qualche punto di vista parallele.

L'Italia – come si vede – non è rimasta estranea al ritorno del satanismo negli anni 1990. Gruppi che esistevano già dal decennio precedente – e anche da qualche anno prima – sono emersi alla ribalta nazionale, hanno aumentato i loro seguaci e si sono conquistati l'attenzione di tribune giornalistiche e televisive. Dal punto di vista quantitativo la loro consistenza non va peraltro sopravvalutata. Sebbene le inchieste giornalistiche menzionino spesso anche altre sigle (che corrispondono tuttavia a gruppi i cui aderenti si contano sulle dita di una mano), le formazioni sataniste di una qualche consistenza in Italia sono soltanto quattro: le due Chiese di Satana a Torino, la Confraternita di Efrem del Gatto a Roma, e i Bambini di Satana Luciferiani a Bologna. Se si crede alle stime piutto-

sto generose fornite dai loro dirigenti, questo satanismo «ufficiale» italiano conterebbe nel suo complesso un migliaio di adepti; è più probabile che i membri effettivamente impegnati in questi movimenti siano, globalmente, non più di cinquecento. Il satanismo in Italia, peraltro, non si esaurisce nelle sue formazioni «ufficiali». Occorre – per valutare l'incidenza complessiva del fenomeno – fare cenno ad altre componenti. Vi è, anzitutto, l'uso di simboli satanici (o «luciferiani») in gruppi della neostregoneria o della corrente crowleyana che – se si esamina globalmente la loro ideologia – non possono essere classificati (se si adottano le nostre definizioni) nel satanismo: è il caso dell'O.T.O. di Roberto Negrini. In secondo luogo, all'interno del vasto mondo di maghi a pagamento che offrono «fatture», profezie e incantesimi, non mancano coloro che – magari senza credere troppo all'esistenza del Diavolo – sono pronti a praticare rituali di evocazione diabolica per clienti che, portafoglio alla mano, li chiedono, convinti della loro efficacia. I vari saloni della magia – che si sono tenuti negli ambienti fieristici di diverse città italiane – e i cataloghi che offrono l'acquisto per corrispondenza di tutto un armamentario dell'occulto propongono anche il necessario per realizzare Messe nere, insieme a statuette del Diavolo e a candele rosse o nere con simboli satanici. Questi rituali di magia folklorica non fanno parte veramente del satanismo – ne sono completamente assenti gli elementi ideologici e organizzativi – ma spiegano le tracce di rituali «satanici» che qualche volta le autorità di polizia, più o meno allarmate, trovano nelle chiese sconsacrate o nei cimiteri. Molto più spesso, tuttavia, reperti di questo genere derivano dalle attività di una terza categoria di individui: gli adolescenti del satanismo «acido» che, da vari segnali (e dalle opinioni delle forze di polizia di varie regioni), anche in Italia non sembrano poco numerosi. Sulla base di estrapolazioni di dati relativi a singole regioni italiane – e di paralleli con altri paesi europei – sembra ragionevole ritenere che diverse migliaia di giovani (forse duemila o tremila) abbiano in Italia un rapporto con gruppi adolescenziali del satanismo «acido»[49]. È raro che gruppi piccoli o piccolissimi vengano allo scoperto. È successo nel marzo 1994 per un gruppo di una quindicina di persone diretto a Nemi, nei Castelli Romani, da Maddalena Stradivari (pseudonimo di Cristina Bagnolini), una studentessa universitaria di filosofia nata a Sant'Arcangelo di Romagna. Questi «Bambini di Satana» (il nome è simile, ma il gruppo non è lo stes-

[49] Cfr. Annette Haack – Friedrich-Wilhelm Haack, *Jugendspiritismus und -satanismus. Begriffe – Informationen – Überlegungen*, 2ª ed., Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, Monaco 1988.

so rispetto ai seguaci bolognesi di Marco Dimitri, con cui la Stradivari ha avuto qualche vago contatto) rappresentano uno dei rari esempi di satanismo «selvaggio» che giunge agli onori delle cronache perché il desiderio di protagonismo del leader incontra la curiosità di qualche giornalista locale[50]. I movimenti «acidi» adolescenziali sono, in genere, meno amanti della pubblicità. Come sappiamo dall'esperienza americana, si tratta di gruppi meno facilmente rilevabili e insieme più pericolosi. Anche se in Italia non ci sono prove di reati gravissimi – gli omicidi rituali e i sacrifici umani, di cui abbiamo incontrato qualche esempio nei paesi dell'America del Nord – furti di ostie, profanazioni di cadaveri, vandalismo nei confronti di cimiteri e chiese, torture e sacrifici di animali non sono sconosciuti, e costituiscono un terreno minato, dove basta poco (dal carattere particolarmente sadico del leader di un gruppuscolo giovanile a un «viaggio» nella droga finito male) per scatenare la tragedia.

Satanisti nel Duemila?

Ci saranno ancora satanisti nel Duemila? Potranno ancora credenze e pratiche apparentemente così anacronistiche e antiche sopravvivere nel terzo millennio? Posta in questo modo, la domanda sarebbe ingenua. Il satanismo, infatti, non è un fenomeno «antico». La figura del Demonio e la sua molteplice influenza sulla vita sociale sono, certamente, fenomeni antichissimi. Ma il satanismo come lo abbiamo definito – il culto organizzato del Diavolo da parte di gruppi strutturati e gerarchici – nasce soltanto nell'epoca moderna. La stessa protostoria del satanismo negli ultimi e più complessi processi di stregoneria e di possessione «indotta» da malefici esterni si sviluppa dopo la scoperta dell'America, agli inizi dell'Evo Moderno. Il primo vero episodio di satanismo – alla corte di Luigi XIV – è cronologicamente parallelo alle prime autentiche inquietudini della modernità. Da allora inizia il processo pendolare che abbiamo cercato di descrivere, per cui l'uscita allo scoperto di piccoli nuclei di satanisti determina una reazione quasi sempre sproporzionata, e il discredito in cui cade per i suoi eccessi la reazione anti-satanista favorisce la nascita di nuove forme di satanismo. Dopo l'esplosione dell'occulto negli ultimi anni della monarchia francese e durante la Rivoluzione, soprattutto la Francia assiste ad una epidemia di anti-satanismo con figure paradossali come Berbiguier.

[50] Per un sommario del caso Stradivari, lanciato dal mensile locale «Castelli», cfr. Igor Man, «Satana all'ombra dei Castelli», «La Stampa», 15 marzo 1994.

Mentre si ride di Berbiguier, nasce nella subcultura occulta della seconda metà dell'Ottocento un nuovo satanismo, spiato attraverso i buchi di ambigue serrature da personaggi come Jules Bois e Huysmans. Il fascino di *Là-bas* di Huysmans favorisce una reazione anti-satanista, la cui Bibbia è il *Diable* del dottor Hacks e il cui leader è il mistificatore Taxil. La caduta di Taxil – anche se non mancano continuatori ed epigoni – permette la rinascita di forme di satanismo come quella di Maria de Naglowska, che la stampa (ammaestrata dagli inganni di Taxil) non segue con orrore ma con tolleranza e perfino con simpatia. I materiali della de Naglowska (e di Crowley) permettono nell'ambiente della controcultura californiana la nascita del satanismo moderno con la Chiesa di Satana e poi il Tempio di Set. La grande pubblicità che questi gruppi si conquistano nei mezzi di comunicazione di massa è uno degli elementi che scatenano la reazione anti-satanista e la caccia ai satanisti degli anni 1980, a cui concorrono forze diverse. Lo smascheramento di alcuni dei leader della campagna anti-satanista come mistificatori alla Taxil, e la reazione del mondo universitario contro i miti e le leggende dell'anti-satanismo diventano, a loro volta, componenti che, con altre, spiegano l'inattesa rinascita di gruppi satanisti negli anni 1990 negli Stati Uniti ma anche in Europa e in Italia.

Naturalmente, il processo potrebbe continuare con lo stesso schema. Se il nuovo satanismo degli anni 1990 acquisterà un'eccessiva importanza, si può prevedere una nuova campagna anti-satanista, che potrà facilmente utilizzare il materiale delle campagne precedenti e la cui durata sarà determinata dalla capacità di controllare i suoi stessi eccessi. Tuttavia il satanismo degli anni 1990 presenta alcune caratteristiche su cui vale la pena di riflettere brevemente. Se una certa ambiguità rimane insopprimibile, LaVey ha vinto la sua principale partita e Satana è sempre meno spirito, sempre più materia, ipòstasi immanente dell'aggressività libera e gioiosa di uomini e donne che non vogliono limiti alla loro volontà di potere, e anche – come i nuovi satanisti dicono con franchezza – alla loro violenza. Il satanismo – suggeriscono alcuni sociologi – cambia casa e paradigmi di riferimento: dalla subcultura occultista e magica ai movimenti del potenziale umano e della liberazione psico-sessuale (da Aleister Crowley a un miscuglio di Ayn Rand e Wilhelm Reich, secondo una strada che LaVey ha percorso per primo). Qualcuno fra i sociologi conclude che si dimostra, così, che il satanismo non è «veramente» pericoloso. Che cosa ci può essere di più innocuo dell'ennesimo movimento del potenziale umano? L'espressione «potenziale umano» è, in realtà, sempre ambigua. Nell'uomo – come già insegnava Socrate – c'è il meglio e c'è il peggio, ci sono potenzialità di eroismo e potenzialità di crimine e di violenza.

Proprio se lo si depura dagli elementi più coloriti – le cappe e le spade, le corna e le code – il satanismo «allo stato puro», forse il satanismo del Duemila, è soltanto la metafora di una modernità brutale a cui sono stati tolti tutti i paraventi retorici. Quando il satanista ci dice che il forte ha diritto di prevaricare sul debole, di ridurlo a un oggetto per la sua brama di potenza, di ricchezza e di piacere sessuale, sta semplicemente affermando quello che molti pensano e che non poche ideologie del Novecento hanno mascherato dietro i più variopinti pretesti. Il satanista toglie soltanto la maschera a molta modernità, e la fa vedere per quella che è. Poiché si tratta di uno spettacolo inguardabile, l'anti-satanista (che spesso è prigioniero delle stesse contraddizioni) si rifiuta di andare a fondo, esaminando criticamente la modernità, e preferisce prendersela soltanto con i satanisti. Le cacce ai satanisti intuiscono che il satanismo ha un potenziale distruttivo tutto particolare nel mondo moderno. Ma – non sapendo e non volendo vedere che le *chances* di successo del satanismo, che di per sé ha scarso spessore culturale e sociale, non derivano dalla sua forza intrinseca ma dal contesto singolarmente favorevole che il mondo moderno gli offre – gli anti-satanisti attribuiscono alle sette sataniche poteri magici e misteriosi che sono ben lontane dal possedere, e finiscono per rimanere intrappolati nel groviglio delle loro stesse esagerazioni. Se la storia del satanismo è interessante, è per il suo valore emblematico di icona di una certa modernità. Se la storia dell'anti-satanismo è interessante, è perché mostra l'incapacità di forze socialmente significative, laiche e religiose, di identificare la causa profonda del disagio che pure avvertono di fronte a certi aspetti della modernità, e la loro ricerca di diversivi e di capri espiatori.

Se il satanismo è un fenomeno tipicamente moderno – una delle molteplici sfaccettature della modernità – finirà fatalmente nell'epoca postmoderna? Il satanismo è proteiforme, e dopo la fine delle ideologie non avrà forse troppe difficoltà a ripresentarsi come possibilità di trascendere l'intollerabilità del mero quotidiano senza uscire veramente dal mondo moderno (o «postmoderno»), e senza cercare un'autentica trascendenza in cui non si ha più la forza di credere. «Da quando il messaggio cristiano ha perso la sua forza» ha scritto lo storico Joachim Fest a proposito della fine delle utopie del Novecento «la ricerca si è rivolta a un sostituto di Dio e a un aldilà che le utopie hanno trasferito in questo mondo. Forse delle nuove sette faranno [domani] ancora più proseliti: guru, predicatori della fine del mondo o catechisti delle messe nere»[51]. Anche il «nuovo ordine mon-

[51] Joachim Fest, *Il sogno distrutto. La fine dell'età delle utopie*, tr. it., Garzanti, Milano 1992, p. 80.

diale» non promette la scomparsa dei satanisti come un anacronismo: al contrario. Nel 1920 Gilbert Murray, un eminente grecista professore all'Università di Oxford, pubblicò un curioso libretto sui rapporti fra il satanismo e l'«Ordine Mondiale». Di tanto in tanto nella storia – secondo il grecista – sorge un Ordine Mondiale, i cui esempi più preclari sono l'Impero romano e (vedi caso) l'Impero britannico. Ma c'è sempre qualcuno che non ne apprezza i vantaggi, e così nascono i satanismi, che «in questo senso sono perfettamente intelligibili e possono apparire molto simpatici». «L'essenza delle loro credenze» – al di là dei miti su Satana e Lucifero – è che «l'Ordine Mondiale è un male e una menzogna». «Lo spirito del satanismo che è lo spirito dell'odio senza remissione nei confronti dell'Ordine Mondiale dell'epoca, lo spirito che si rallegra di ogni grande disastro perché è nello stesso tempo il disastro dei padroni del mondo, è forse – scriveva il professore di Oxford nel 1920 – più vivo oggi di quanto sia stato negli ultimi mille anni. Il satanismo si alimenta dell'odio contro tutti i Governi ordinati; ma soprattutto contro tutti i Governi imperiali; e si dirige con più forza e intensità contro l'Impero britannico che contro ogni altro Potere»[52]. Questo modo – tutto laico e tutto nazionalista – di agitare il fantasma del satanismo per versare una lacrima sulla decadenza dell'Impero britannico oggi può fare sorridere. Il buon grecista di Oxford aveva forse tuttavia scoperto una legge nella storia: le promesse di «Ordine Mondiale» non rendono tutti felici e contenti, e lasciano intatte le contraddizioni di cui si alimenta il satanismo.

Perché il satanismo e non qualche cos'altro, perché – nei termini di Joachim Fest – si affermano oggi anche i «catechisti delle messe nere» e non soltanto i «guru» e i «predicatori» delle «nuove sette»? Al di là delle affinità elettive – pure importanti – fra visione del mondo del satanismo contemporaneo e modernità, si deve tenere conto – nel moderno come nel postmoderno – che la presenza del Diavolo è ancora forte e potente nell'immaginario sociale. Il 17 gennaio 1994 e nei giorni successivi un terremoto di proporzioni impressionanti ha distrutto gangli vitali dell'infrastruttura urbana di Los Angeles. Chi scrive si trovava in California qualche giorno dopo il terremoto. Esponenti di nuovi movimenti religiosi, pastori pentecostali e fondamentalisti – ma anche, per quanto possa sembrare incredibile, sobri commercianti e professionisti – ripetevano la voce secondo cui dallo squarcio aperto nella Golden State Freeway sarebbero usciti, il 17 gennaio, 17 diavoli giganteschi. Nonostante le smen-

[52] Gilbert Murray, *Satanism and the World Order*, George Allen & Unwin, Londra 1920, p. 9 e p. 33.

tite ufficiali, la dinamica delle leggende urbane continuava ad alimentare la voce secondo cui la Casa Bianca cercava di coprire i fatti per non alimentare il panico, ma la Guardia Nazionale in California aveva creato una «Demon Task Force». Per almeno un mese i *tabloids* – i giornali a buon mercato venduti nei supermercati, di cui tutti parlano male ma che milioni di americani comprano – hanno continuato a registrare voci sui diavoli capaci di approfittare del terremoto per uscire dalle viscere della terra. In febbraio una delle più diffuse fra queste pubblicazioni attribuiva a una anonima «fonte che ha stretti legami con il Presidente» una dichiarazione secondo cui «le creature che sono uscite dal terreno non sono solo una minaccia per la California, ma per la sicurezza nazionale nel suo insieme». «I diavoli» continuava l'anonimo «non sono soltanto stati fotografati ma sono stati visti in tutta l'area di Los Angeles – e le devastazioni che sono capaci di provocare superano la nostra immaginazione. L'ultima cosa che voglio è drammatizzare eccessivamente il caso. Ma da quanto abbiamo visto finora i danni del terremoto sono modesti se li paragoniamo al potere maligno che i diavoli in persona sono capaci di scatenare». Il pastore di una chiesa fondamentalista di Los Angeles – questa volta citato con nome e cognome, il reverendo John Cranger – dichiarava di credere alla storia, per strana che potesse sembrare, e affermava: «I soldati di Satana marciano liberi nel mondo e non c'è modo di sapere dove andranno o quali disastri causeranno. Le porte dell'Inferno si sono aperte. Possa Dio aiutarci tutti»[53]. La spiegazione *sembra* semplice: in ogni momento di crisi – dalle guerre ai terremoti, dalla Rivoluzione francese al sisma di Los Angeles del 1994 – la paura del Diavolo e dei satanisti riemerge dall'immaginario collettivo. Quello che è meno semplice è scandagliare le profondità di questo immaginario collettivo, e prevederne le manifestazioni future. In ogni caso, come questi episodi – e tutta la nostra storia – dimostrano, avvicinandosi all'anno Duemila la paura e insieme l'ambiguo fascino del Diavolo e dei suoi agenti, i satanisti, non sono meno forti – anzi, è molto probabile che siano *più* forti – che nell'anno Mille o alla fine del Settecento. Se – come è probabile – le guerre, le rivoluzioni, i terremoti, il desiderio di potere e di violenza nel cuore dell'uomo non ci abbandoneranno ancora per molto tempo – o per sempre –, i satanisti e gli anti-satanisti, come i poveri di cui parla il Vangelo, saranno con noi fino alla fine dei tempi.

[53] Nick Mann, «L.A. Quake Opens Gates of Hell!», «*Weekly World News*», 22 febbraio 1994, pp. 8-9.

Nota bibliografica

Le note di ogni capitolo hanno funzione bibliografica e segnalano sia le fonti dirette, sia gli studi principali su singoli argomenti o periodi. In questa nota bibliografica mi limito quindi a elencare, per ciascun tema, le opere più importanti, particolarmente quelle di carattere scientifico.

1. Sulla presenza del demoniaco e sul satanismo in generale nell'epoca moderna i lavori più importanti sono: Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1986 (tr. it.: *Il Diavolo nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1987); Alfonso M. Di Nola, *Il Diavolo*, Newton Compton, Roma 1987; Filippo Barbano (a cura di), *Diavolo, diavoli. Torino e altrove*, Bompiani, Milano 1988; Richard Bergeron, *Damné Satan! Quand le diable refait surface*, Éditions Fides, Montréal 1988; *L'autunno del diavolo. Vol. I*, a cura di Eugenio Corsini e Eugenio Costa, Bompiani, Milano 1990; *L'autunno del diavolo. Vol. II*, a cura di Filippo Barbano e Dario Rei, Bompiani, Milano 1990; Études Carmélitaines, *Satana*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1954; Karl R.H. Frick, *Satan und die Satanisten*, 3 voll., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1982-1986; Felicitas D. Goodman, *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1988; Massimo Introvigne, *Studi scientifici recenti sul satanismo*, Quadrivium, Genova 1989; Christopher Nugent, *Masks of Satan.The Demonic in History*, Christian Classics, Westminster (Maryland) 1989; H.T.F. Rhodes, *La Messa nera*, tr. it., Sugar, Milano 1972; Joachim Schmidt, *Satanismus. Mythos und Wirklichkeit*, Diagonal-Verlag, Marburgo 1992; Gerhard Zacharias, *The Satanic Cult*, ed. ingl. aggiornata, George Allen & Unwin, Londra 1980; Jean-Baptiste Martin – Massimo Introvigne (a cura di), *Le Défi magique. II. Satanisme, Sorcellerie*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1994.

2. Sulla stregoneria e le sue differenze con il satanismo i testi più importanti sono Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (New York)-Londra 1972; Elliot Rose, *A Razor for a Goat. A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, University of Toronto Press, Toronto 1989; Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna 1975; Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen

(a cura di), *Early Modern European Witchcraft. Center and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford 1990; Nicole Jacques-Chaquin – Maxime Préaud (a cura di), *Le Sabbat des sorciers (XV^{e}-XVIII^{e} siècles)*, Jérôme Millon, Grenoble 1992.

3. Per le considerazioni generali che svolge in tema di possessione ed esorcismo merita di essere inserito in questa bibliografia anche Michel de Certau, *La Possession de Loudun*, 2ª ed., Gallimard-Julliard, Parigi 1990. Sui processi di possessione e sulle loro differenze con il satanismo cfr. D.P. Walker, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Scholar Press, Londra 1981; AA.VV., *Histoire des faits de sorcellerie*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985.

4. Non esiste sfortunatamente un'opera scientifica d'insieme sul caso La Voisin: i documenti originali si trovano nei volumi VI (1873) e VII (1874) dell'opera di François Ravaisson-Mollien, *Archives de la Bastille. Documents inédits*, 19 voll., A. Durand et Pedone-Lauriel, Parigi 1866-1904. Sui casi di Reggio Emilia cfr. Giuseppe Orlandi, *La fede al vaglio. Quietismo, satanismo e massoneria nel Ducato di Modena tra Sette e Ottocento*, Aedes Muratoriana, Modena 1988. Sulla Società di San Francesco e Dashwood cfr. Betty Kemp, *Sir Francis Dashwood. An Eighteenth Century Independent*, St. Martin's Press, New York 1967; Eric Towers, *Dashwood. The Man and the Myth*, Crucible, Wellingborough (Northamptonshire) 1986. Sul satanismo in Russia il testo fondamentale è Valentin Boss, *Milton and the Rise of Russian Satanism*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londra 1991.

5. Sulla corrente anti-satanista cattolica in Francia dalla Rivoluzione francese agli anni 1860 mancano studi d'insieme (qualche articolo viene segnalato nelle note). A Berbiguier è stata dedicata una tesi di laurea: J. Lechner, *A.V.C. Berbiguier de Terre-Neuve du Thym, «L'homme aux farfadets»*, tesi di laurea in medicina, Strasbourg-Louis Pasteur 1983, mentre della biografia dello stesso personaggio si era già interessata Marie Mauron, *Berbiguier de Carpentras*, «Toute la ville en parle», Parigi 1959.

6. Sull'epoca di Huysmans un quadro d'insieme indispensabile è offerto da Richard Griffiths, *The Reactionary Revolution. The Catholic Revival in French Literature 1870-1914*, Constable, Londra 1966; cfr. pure – da una prospettiva «contro le sette» – Manfred Ach – Johannes Jörgensen, *Joris-Karl Huysmans und die okkulte Dekadenz*, 2ª ed., Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, Monaco di Baviera 1980. Su Vintras ancora utile è Maurice Garçon, *Vintras hérésiarque et prophète*, Émile Nourry, Parigi 1928. Su Boullan e sui suoi rapporti con Huysmans si potrà leggere l'intero numero VIII, *J.K. Huysmans*, della rivista «*Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*», H. Roudil, Parigi 1963. Dedicano particolare attenzione ai rapporti dello scrittore con Boullan,

Bois e i satanisti: Maurice M. Belval, *Des Tenèbres à la lumière. Étapes de la pensée mystique de J.K. Huysmans*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1968; Fernande Zayed, *Huysmans peintre de son époque*, A.G. Nizet, Parigi 1973; Robert Baldick, *La Vie de J.K. Huysmans*, tr. fr. rivista da Marcel Thomas, Denoël, Parigi 1958. Utile per inquadrare i tempi e gli uomini è anche un saggio recente su Péladan: Christophe Beaufils, *Joséphin Péladan (1858-1918). Essai sur une maladie du lyrisme*, Jérôme Millon, Grenoble 1993.

7. Sull'epoca che va dal *Diable* fino a Guénon, un retroterra necessario viene offerto da: Jean-Pierre Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX*^e^ *siècle*, L'Age d'Homme, Losanna 1992; Marie-France James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et Christianisme au XIX*^e^ *et XX*^e^ *siècles. Explorations bio-bibliographiques*, Nouvelles Éditions Latines, Parigi 1981, a cui va affiancato il volume della stessa autrice *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, Nouvelles Éditions Latines, Parigi 1981. Sugli stessi ambienti cfr. pure i miei *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990; e *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Carnago (Varese) 1993. Sul caso Taxil l'unico studio d'insieme è Eugen Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*, Julliard, Parigi 1964; discutibile – ma indispensabile per la documentazione – è l'opera di Leslie Fry (pseud.), *Léo Taxil et la Franc-Maçonnerie. Lettres inédites publiées par les amis de Monseigneur Jouin*, British-American Press, Chatou 1934. Sull'episodio specifico che coinvolse santa Teresa di Lisieux uno studio di carattere scientifico è Soeur Cécile, O.C.D.-Jacques Lonchampt, *Le Triomphe de l'Humilité: Thérèse de l'Enfant-Jésus mystifiée (1896-1897), l'affaire Léo Taxil et le Manuscrit B*, Cerf/Desclée de Brouwer, Parigi 1975. Per il contesto più ampio dell'antimassonismo ottocentesco i testi più importanti sono, per gli Stati Uniti, William Preston Vaughn, *The Antimasonic Party in the United States 1826-1843*, University Press of Kentucky, Lexington (Kentucky) 1983; Paul Goodman, *Towards a Christian Republic. Antimasonry and the Great Transition in New England, 1826-1836*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988; e, per l'Europa, Alain Dierkens (a cura di), *Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1993. Benché scritti con intento polemico – il primo in epoca anteriore alla confessione di Taxil – rimangono autentiche miniere di informazioni i due lavori di Arthur Edward Waite, *Devil-Worship in France or the Question of Lucifer*, George Redway, Londra 1896, e *Diana Vaughan and the Question of Modern Palladism. A Sequel to «Devil-Worship in France»*, manoscritto inedito, collezione privata, Bristol. Per il contesto massonico francese si potrà leggere Pierre Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. 3. La Maçonnerie: Église de la République (1877-1944)*, Fayard, Parigi 1975.

8. Un'ampia discussione sul presunto «satanismo» di Crowley si trova nel mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit.;

su Crowley in generale la biografia più completa – ironica e ostile, ma ricca di dettagli – è John Symonds, *The King of the Shadow Realm. Aleister Crowley: his life and magic*, Duckworth, Londra 1989. Su *L'Eletta del Dragone* mancano studi adeguati: si troverà qualche cenno nelle due opere di M.-F. James citate al n. 7 di questa bibliografia. Su Maria de Naglowska si potrà leggere il capitolo che la riguarda in Alexandrian, *Les Libérateurs de l'amour*, Éditions du Seuil, Parigi 1978, o meglio ancora il dattiloscritto – che tuttavia è più difficilmente accessibile – del discepolo Marc Pluquet, *La Sophiale, Maria de Naglowska: sa vie – son oeuvre*, Parigi s.d. Su Jack Parsons qualche informazione viene offerta dai curatori dell'antologia che ne raccoglie alcuni scritti: John Whiteside Parsons, *Freedom is a Two-Edged Sword and Other Essays*, a cura di Cameron e Hymenaeus Beta, Ordo Templi Orientis, New York e Falcon Press, Las Vegas 1989.

9. Sul satanismo degli anni 1960-1980 negli Stati Uniti cfr. la parte relativa ai movimenti satanisti in J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Garland, New York-Londra 1986. Bene informate – a differenza di quanto avviene per gli scritti di molti suoi colleghi – sono le due opere del giornalista Arthur Lyons, *The Second Coming. Satanism in America*, Dodd, Mead & Company, New York 1970; e *Satan Wants You. The Cult of Devil Worship in America*, Mysterious Press, New York 1988. Al di là di questi volumi, non rimane che rivolgersi alle opere di carattere storico prodotte dalla stessa Chiesa di Satana: la più antica – dove l'aneddoto prevale sulla storia – è Burton H. Wolfe, *The Devil's Avenger. A Biography of Anton Szandor LaVey*, Pyramid Books, New York 1974; le più recenti – con una maggiore preoccupazione di carattere propriamente storico, ma sempre in chiave apologetica – sono opera dell'attuale compagna di LaVey: Blanche Barton, *The Secret Life of a Satanist. The Authorized Biography of Anton LaVey*, Feral House, Los Angeles 1990; Eadem, *The Church of Satan*, Hell's Kitchen Productions, New York 1990. La più completa storia della Chiesa di Satana – a sua volta non facilmente accessibile – è l'opera monumentale dell'ex-collaboratore di LaVey (poi fondatore dello scismatico Tempio di Set) Michael A. Aquino, *The Church of Satan*, edizione privata presso l'autore, s.l., 1ª ed. 1983, 2ª ed. 1989. Su The Process esiste un eccellente studio sociologico: William Sims Bainbridge, *Satan's Power. A Deviant Psychotherapy Cult*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1978 (tr. it.: *Setta satanica*, SugarCo, Milano 1992); si potrà consultare anche l'opera di Stephen Sennitt, *The Process*, Nox Press, Mexborough 1989. Sul caso Manson la letteratura (che ho citato ampiamente nelle note) è ricchissima, ma le opere propriamente scientifiche sono pressoché assenti. Lo studio dell'illustre indologo Robert Charles Zaehner, *Our Savage God*, Collins, Londra 1974, rimane prigioniero di un difficile tentativo di accostamento tra la «Famiglia» di Manson e culti indiani. Tra le opere giornalistiche si può segnalare il testo di John Gilmore – Ron Kenner, *The Garbage People*, Omega Press, Los Angeles 1971. Un riferimento indispensabile (su cui vedi però le mie riserve nel testo) è l'opera

del procuratore distrettuale che sostenne l'accusa contro Manson: Vincent Bugliosi, con Curt Gentry, *Helter Skelter*, W.W. Norton, New York 1974. All'estremo opposto, un'utile raccolta di documenti è stata curata dal dirigente di un movimento satanista contemporaneo: Nikolas Schreck (a cura di), *The Manson File*, Amok Press, New York 1988. Sul Tempio di Set esiste uno studio sociologico – forse «datato», in vista degli sviluppi successivi – di Gini Graham Scott, *The Magicians. A Study of the Use of Power in a Black Magic Group*, Irvington Publishers, New York 1983.

10. La letteratura sulla grande campagna contro le sette degli anni 1980 è molto vasta. Uno studio del periodo dovrebbe comportare anzitutto un accostamento al problema della «sindrome da personalità multipla» nella storia della psichiatria contemporanea, su cui cfr. Jacqueline Carroy, *Les Personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction*, Presses Universitaires de France, Parigi 1993; e Carol S. North – Jo-Ellyn M. Ryall – Daniel A. Ricci – Richard D. Wetzel, *Multiple Personalities, Multiple Disorders. Psychiatric Classification and Media Influence*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993. Per le radici del problema in Freud cfr. soprattutto Adam Crabtree, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*, Yale University Press, New Haven (Connecticut)-Londra 1993; per la problematica politica (con un pregiudizio favorevole ai movimenti femministi radicali) James M. Glass, *Shattered Selves. Multiple Personality in a Postmodern World*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1993. Sull'abuso rituale «satanico» il punto di vista di chi crede nella sua realtà è presentato al mondo accademico soprattutto in David K. Sakheim – Susan E. Devine (a cura di), *Out of Darkness. Exploring Satanism and Ritual Abuse*, Lexington, New York 1992; con qualche pretesa scientifica, ma in tono assai più divulgativo, la stessa prospettiva viene presentata in Robert S. Mayer, *Satan's Children*, G.P. Putnam's Sons, New York 1991; Craig Lockwood, *Other Altars. Roots and Reality of Cultic and Satanic Ritual Abuse and Multiple Personality Disorder*, CompCare Publishers, Minneapolis (Minnesota) 1993; Margaret Smith, *Ritual Abuse. What it is, why it happens, and how to help*, Harper San Francisco, San Francisco 1993; Daniel Ryder, *Breaking the Circle of Satanic Ritual Abuse. Recognizing and Recovering from the Hidden Trauma*, CompCare Publishers, Minneapolis 1992. Sempre nel campo di chi crede alla tesi di una vasta cospirazione di satanisti si situa la tesi di laurea di Ann-Marie Germain, *Ritual Abuse: Its Effects and the Process of Recovery Using Self-Help Methods and Resources, and Focusing on the Spiritual Aspect of Damage and Recovery*, Southern Illinois University at Carbondale, Carbondale (Illinois) 1992. La letteratura sociologica, viceversa, in genere esprime scetticismo. Il testo in assoluto più importante è quello di James T. Richardson – Joel Best – David G. Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, Aldine de Gruyter, New York 1991. Importanti sono pure Jeffrey S. Victor, *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Open Court, Chicago-La Salle (Illinois) 1993; e – per la Gran Bretagna –

Gary Clapton, *The Satanic Abuse Controversy. Social Workers and the Social Work Press*, University of North London Press, Londra 1993, e Philip Jenkins, *Intimate Enemies. Moral Panics in Contemporary Britain*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (New York) 1992. Sui seminari organizzati dai «poliziotti dell'occulto» uno studio indispensabile è quello di Robert D. Hicks, *In Pursuit of Satan. The Police and the Occult*, Prometheus Books, Buffalo (New York) 1991. Decisamente più «militante», nel campo degli scettici, è il rapporto dello CSER: Shawn Carlson – Gerald Larue, *Satanism in America. How the Devil Got Much More Than His Due*, CSER, Buffalo (New York) 1989; 2ª ed.: Gaia Press, El Cerrito (California) 1989. Un testo equilibrato sul problema del satanismo adolescenziale è Joyce Mercer, *Behind the Mask of Adolescent Satanism*, Deaconess Press, Minneapolis 1991. Un'eplorazione dall'interno in chiave moderata del mondo del contro-satanismo evangelico è quella di Bob Passantino – Gretchen Passantino, *When the Devil Dares Your Kids*, ed. ingl., Eagle, Guildford (Surrey) 1991. I Passantino fanno parte dell'*équipe* giornalistica di «*Cornerstone*», che si è specializzata nella critica di mistificatori che si presentano al pubblico evangelico come ex-satanisti, il cui frutto più maturo è il volume di Mike Hertenstein – Jon Trott, *Selling Satan. The Tragic History of Mike Warnke*, Cornerstone Press, Chicago 1993. Nonostante le qualifiche accademiche dell'autore, un numero veramente eccessivo di errori vizia un'altra espressione del contro-satanismo evangelico americano: Carl A. Raschke, *Painted Black. From Drug Killings to Heavy Metal – The Alarming True Story of how Satanism is Terrorizing our Communities*, Harper & Row, San Francisco 1990. In chiave europea un'opera che muove dalla stessa prospettiva è quella di Friedrich-Wilhelm Haack, *Anmerkungen zum Satanismus*, Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, Monaco di Baviera 1991. Sul contesto teologico delle idee sulla *spiritual warfare* una presentazione equilibrata (non priva di simpatie per questo tipo di teologia) è quella di Charles E. Hummel, *Fire in the Fireplace. Charismatic Renewal in the Nineties*, 2ª ed., InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 1993, mentre più critica è l'opera collettiva di James R. Coggins – Paul G. Hiebert (a cura di), *Wonders and the World. An Examination of Issues Raised by John Wimber and the Vineyard Movement*, Kindred Press, Winnipeg (Manitoba)-Hillsboro (Kansas) 1989; decisamente ostile è Michael G. Moriarty, *The New Charismatics. A Concerned Voice Responds to Dangerous New Trends*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids (Michigan) 1992.

11. Naturalmente sul «ritorno» del satanismo negli anni 1990 gli studi sono ancora pochi. Un buon esame di tipo giornalistico (anche se con qualche errore) è quello di John Parker, *At the Heart of Darkness. Witchcraft, Black Magic and Satanism Today*, Sidgwick & Jackson, Londra 1993. In chiave penalistica cfr. Michele C. Del Re, *Il satanismo criminoso*, Iovene, Napoli 1994. Qualche informazione si troverà anche nell'opera di Joachim Schmidt citata al n. 1 di questa bibliografia.

Indice analitico*

* Sono esclusi i nomi che ricorrono nelle note a piè di pagina e nella Bibliografia.

Indice